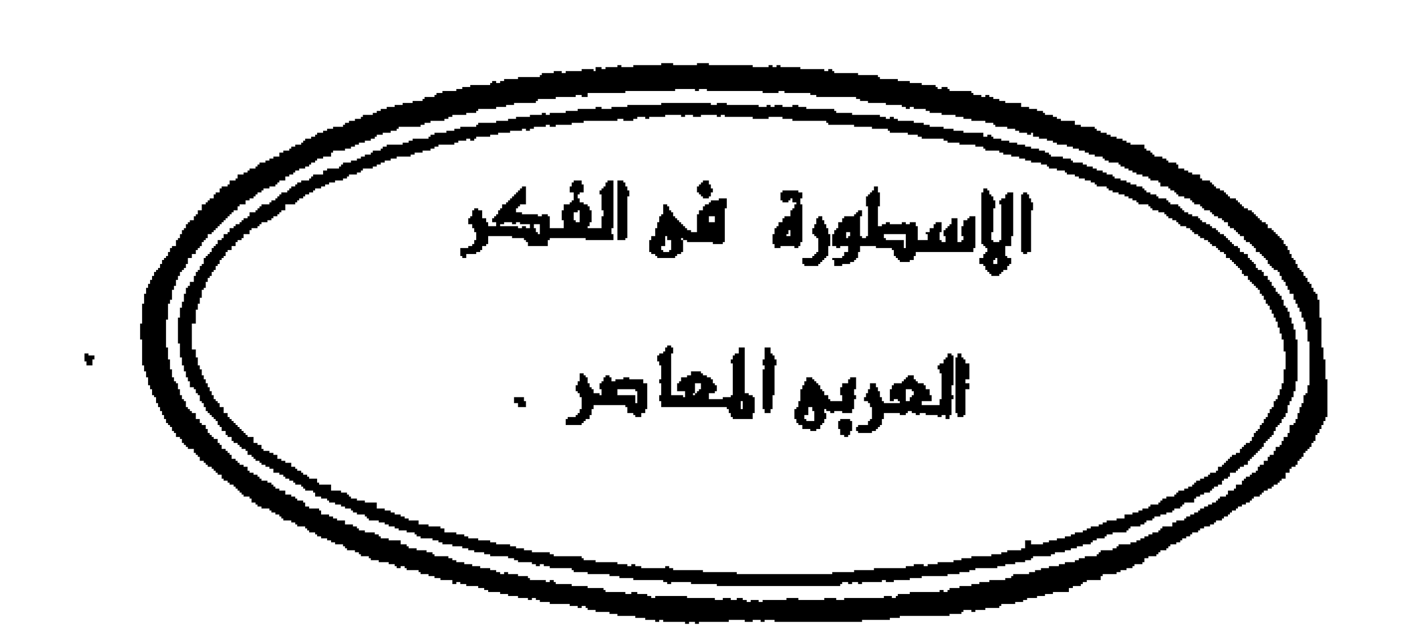
دراسات فى الفكر العربى المعاصر

(٢)

الاسطورة فى الفكر العربى المعاصر

د/ محمد مجدى الجزيرى

الناشر
المكتبة القومية الحديثة
طنطا شارع القاضى


الإسطورة في الفكر
العربي المعاصر .

الناشر

المكتبة القومية الحديثة

طنطا شارع القاضى

١٩٩٣

(١)

مقدمة

قد تبدو دراسة الاسطورة وكائنها من اختصاص علم الاجتماع أو الانثروبولوجيا أو النقد الادبى والفنى، و ربما كان مرجع ذلك الى عدم اهتمام الفلسفه بادراج دراسة مجال الاسطورة ضمن بقية المجالات التى احتلت موقع الصدارة فى الكتابات الفلسفية ،واذا كان شلنج قد حاول أن يقدم لنا فلسفة متكاملة للأسطورة ، فان مشروعية البحث الفلسفى المستقل فى ميدان الأسطورة مازال محدودا الى حد ما ، بالمقارنة ببقية المجالات الاخرى، ولعل من ابرز المهتمين بدراسة الأسطورة فى الفكر المعاصر كلودليفى شتراوس بفضل محاولته تطبيق المنهج البنيوى على دراسة الاسطورة ، لكن ليفى شتراوس مع أهمية أسهاماته الفلسفية ، لكنه يعد أقرب الى علماء الانثروبولوجيا منه الى الفلاسفة . واذا كان كاسيرر قد سبق ان قدم لنا العديد من الدراسات المتعلقة بالأسطورة ، فان دراساته التى قدمها استهدف منها تقديم ما أسماه "الانثربولوجيا الفلسفية".

ومتى انتقلنا الى الفكر العربى المعاصر فاننا نجد دراسة الاسطورة لا تستحوذ على أهتمام المشتغلين بالبحث الفلسفى الى الدرجة التى تدفعهم الى الكتابة عنها بصورة مستقلة كموضوع من

الموضوعات يقبل المعالجة الفلسفية شانه شأن أى موضوع أخر.
لكننا اذا اتجهنا الى كتابات دعاة الاضلاح والتجديد وأصحاب المشروعات النهضوية فى فكرنا العربى المعاصر، لتبين لنا ان هذه الكتابات قد افردت للاسطورة موقعا لا بأس به. ولا شك أن هذه الكتابات، رغم تباين منطلقاتها، لكنها قد تتفق حول هدف واحد. والهدف هو محاربة كل مظاهر الجمود فى واقعنا العربى، وهى بطبيعة الحال تلك المظاهر اللاعقلانية التى تعوق مسيرتنا النهضوية. وبذلك قد تبدو الاسطورة فى ضوء هذه الكتابات مرادفة للعقلانية، كما قد يبدو العقل فى موقع النقيض من الاسطورة. ورغم الهجوم المكثف على الإسطورة من دعاة التجديد والاصلاح، وحملة لواء اعادة اكتشاف تراثنا العربى، لكننا مع هذا لا نجدهم يقدمون لنا المصادر التى انتقوها فى تعاملهم النقدى مع الاسطورة. ومن هذا المنطلق استهدفنا فى دراستنا الكشف عن هذه المصادر الاساسية فى توجهاتهم الفكرية ازاء عالم الاسطورة هذا وقد وضعنا لدراستنا فرضا محددا حاولنا توجيه دراستنا للاجابة عليه وهو: ان الواقع السياسى والاجتماعى للعالم العربى لابد أن يكون القاسم المشترك فى أهتمامات أصحاب هذه الكتابات حتى لو

كان بعضها يبدو وكأن لاشأن له بهذا الواقع، اذ ربما دارت بعض الكتابات حول حاجتنا الى العلم والتكنولوجيا وضرورة اسقاط العناصر الاسطورية من نظراتنا المعرفية باعتبارها تعوق معرفتنا بالطبيعة، لكن هذه الكتابات سرعان ما تنتقل من مجال التعامل مع الاسطورة فى معرفة الطبيعية الى مجال آخر، وهو مجال خطورة الاسطورة فى الواقع الاجتماعى والسياسى. والحق انه يصعب وضع الحد الفاصل بين خطورة الاسطورة كشكل معرفى مناقض للمعرفة العلمية، وخطورة الاسطورة كواقع ملتحم بواقعنا السياسى والاجتماعى.هذا وقد قسمنا دراستنا الى قسمين:-

_القسم الاول:- وهو قسم نظرى، حددنا فيه ابرز اتجاهات طرق التعامل مع الاسطورة.

القسم الثانى:- وهو قسم تطبيقى، ودرسنا فيه موقع الاسطورة فى فكرنا العربى المعاصر من خلال انتقاء بعض النماذج الفكريه: وفى ضوء الاتجاهات العامة لدراسة الاسطورة والتى حددناها فى القسم الاول من دراستنا.

القسم الاول
الاتجاهات العامة لدراسة الاسطورة

تتباين منطلقات دراسة الاسطورة، وتتباين بالتالى طريقة التعامل معها، وهنا يمكن تحديد ابرز اتجاهات دراستها على النحو التالى:

أولا : الاتجاه الرمزى.

ثانيا : الاتجاه الوظيفى.

ثالثا : الاتجاه البنيوى.

ونبدأ بتناول كل اتجاه على حدة بقصد تحديد سماته وخصائصه الجوهرية ومعرفة ابرز رواده.

أولا: الاتجاه الرمزى

وفى ضوء هذا الاتجاه تبدو الاسطورة مجرد مجموعة من العناصر الرمزية تتضمنها قصة لاعقلية اشبه بالحلم أو حكاية من حكايات الجن، وهنا يتحدد معنى الاسطورة فى واحد من اثنين :

ا - شرح ما يعجز العقل عن تعليله أو ادراكه كأصل العالم وحقيقة الموت.

ب - الاعتراف الجازم والايمان اليقينى بقدرة الكلمات التى تتضمنا الاسطورة على تغيير الوقائع الصلدة

للعالم بواسطة التمثيل الرمزى .

وهكذا تبدو الاسطورة كحقيقة فى ذاتها منفصلة عن السياق الاجتماعى الذى تولدت منه ، ويتحدد بالتالى معناها من خلال عناصرها الرمزية وحدها .

وينتمى الى هذا الاتجاه كل من جيمس فريزر وفرويد وارنست كاسيرر فى المرحلة الاولى من تطوره . واذا كان مجال اهتمام فريزر قد انصب على الانثربولوجيا ، بينما اتجه فرويد الى علم النفس ، فان اهتمام كاسيرر قد ارتبط بالفلسفة ، ومع تعدد وتباين هذه الاهتمامات لكنها فى نهاية المطاف تتكامل فيما بينها وتشكل نظرة موحدة الى الاسطورة :

١ - فريزر : يعد كتاب " الغصن الذهبى " لسير جيمس فريزر من أهم الدراسات التى يرجع اليها فى سائر مجالات البحث الانثربولوجي . وتضم اجزاء هذا الكتاب الخمسة عشر مادة علمية غزيرة مأخوذة من العديد من بقاع العالم ، ومن مصادر متنوعة الاختلاف ، وعلى الرغم من أن فريزر لم يكن من البحاثة الميدانين فى مجال تخصصهم ، لكنه كان يعتمد على تقارير الاعمال الميدانية التى وضعها الباحثون والرحالة وعلى معرفته الواسعة بالادب الكلاسيكى .ولم يقنع فريزر بجمع الظواهر الاسطورية وتصنيفهاتحت

عناوين عامة ، بل لقد حاول فهمها ، ولم يكن ذلك ممكنا فى رأيه مع وجود نظرة تفترض قطيعة مطلقة بين الاسطورة والفكر الانسانى، ومن ثم كان عليه معارضة مثل هذه النظرة، بل ونفيها كلية عن طريق تقديم نظرة جديدة تؤكد عدم وجود مثل ذلك التناقض الحاد بينهما . فالفكر الانسانى كما رآه متجانس ومطرد ، ولايوجد اختلاف جوهرى بين الفكر الانسانى فى خطواته البدائية الاولى

وخطواته المتقدمة النهائية . ومن ثم اعتقد فريزر ان أى انسان يقوم بطقوس سحرية لايختلف من حيث المبدأ عن العالم الذى يقوم باجراء التجارب الكيمائية أو الفيزيائية فى معمله . ومن ثم فالساحر أوطبيب القبائل البدائية لايختلف عن رجل العلم الحديث بالنسبة للمبادىء التى يلجأ كل واحد منهما اليها (١) .

فالانسان - كما رأى يعتقد ، بادىء ذى بدء ، ان بامكانه التحكم فى الحادثات الخارجية عن طريق السحر ، لكنه سرعان مايشعر بعجزه اذا كان ذكيا ، فيلقى بنفسه امام القوى العشوائية لارادة قدسية . هذا هو الدين الذى لايؤثر الا فى من بلغوا مراتب الذكاء العليا ، ويصل الانسان اخيرا الى العلم ، الذى يمثل ، فى بعض نواحيه ، تحقيقا للاحلام التى رافقت المرحلة البدائية من السحر (٢) .

لكن فريزر يبدا متشائما عندما تكلم عن الظل القائم الذى يعترض تحقيق مثل هذا الهدف ، وعن القوى الكبيرة التى يبدو انها تعمل بصمت ودونما كلل لتدمير هذا الكون الملىء بالنجوم التى تسبح فيه ارضنا كذرة من غبار (٣) • ويقول فريزر : عندما يحدث اى سحر تعاطفى فى صورته الخالصة غير المزيفة فانه يقوم على افتراض تبعية حاذثة طبيعية للاخرى اتباعا ضروريا ، بدون تدخل اى عوامل شخصية أوروحية . ومن هنا يتحقق التماثل بين تصور السحر وبين تصور العلم الحديث ، ويكمن هذا التماثل فى الاعتقاد الضمنى بوجود نظام واطراد فى الطبيعة . فالبدائى لايشك فى أن نفس العلل سوف تحدث نفس المعلولات بصفة دائمة • وان القيام بالطقوس المناسبة والتعويذة الملائمة سيؤدى حتما الى النتائج المرغوبة . ومن هنا يتحقق التماثل بين التصور السحرى للعالم والتصور العلمى له ، ففى كلا التصورين مايؤكد الانتظام فى تعاقب الاحداث . ومن ثم تبدو الاحداث خاضعة لقوانين ثابته مما يساعد على التنبؤ ، ..كما يساعد على الحساب الدقيق لها مع استبعاد كل العوامل العرضية والعشوائية الدالة على المصادفة .

ويأتى الخطأ فى السحر لانتيجة لإفتراضه خضوع تعاقب الاحداث

لقانون معين ، وانما يأتى نتيجة لتصوره الخاطىء للقوانين الجزئية التى يخضع لها هذا التعاقب .. ذلك ان الطقوس السحرية كلها ماهى الاتطبيقات خاطئة لاحد القانونين الجوهرين للفكر ، وهما : التداعى بين الافكار بالاعتماد على الفكر المتماثلة ، والتداعى بينها بالاعتماد على التجاوز فى المكان والزمان . وقوانين التداعى لها أهميتها فى ذاتها ، وهى ضرورية بصورة مطلقة لنشاط العقل الانسانى ، ومتى طبقت تطبيقا مشروعا فانها تؤدى الى العلم ، لكنها اذا طبقت تطبيقا غير مشروع ، فانها تؤدى الى السحر وهو الاخ غير الشرعى للعلم.(٤)

وبذلك فان السحر ، بحسب فريزر ، هو ضرب من العلم الفاسد والفن الفاسد يحاول الانسان البدائى بهما ان يتحكم فى الطبيعة ، وقد بنى فريزر هذا الرأى استنادا الى قبوله بتجانس الطبيعة ، وكذلك على تعليله لهذا التجانس على انه مسبب من تشابه العلل والنتائج ، وقد اطلق فريزر على هذا المبدأ فى السحر تسمية قانونا التشابه . اما المبدأ الاخر الذى اعتمد عليه الانسان البدائى فيمكن تسميته قانون التماس أو العدوى، وهو مبنى على الفكرة القائلة بأن الاشياء التى تتماس فيما بينها مرة واحدة

تظل فى تفاعل بعضها مع البعض الاخر عن بعد . وقد جمع فريزر هذين المبدأين فى السحر تحت عنوان "السحر التعاطفى"لان كليهما يفترض أن الاشياء تتفاعل بعضها مع بعض عن بعد بواسطة تجاوب سحرى ينتقل عبر وسط غير منظور عن طريق دافع معين ، وجميع الطقوس السحرية هى تطبيقات لهذه المبادىء السحرية ، فالانسان البدائى يعتقد ان قواعد فن السحر لديه (المبنيه على طريقته الخاصة فى ربط الافكار) هى نفسها قوانين الطبيعة وان تأديته لعمل معين سيؤدى الى حصول الحادث الطبيعى المرتبط بذلك العمل .وعليه فانه يؤمن ان بامكانه اهلاك شخص آخر أو اصابته اذا ماركب صورة له وعمد الى اهلاك الصورة أو أصابتها بالأذى. (٥)

ويرى فريزر ان لاستخدام السحر فى الحضارات البدائية بعض النتائج الاجتماعية بعيدة المدى . ذلك ان ميزان القوى الاجتماعية يميل الى كفة ساحر القبيلة الذى يصبح فيما بعد ، ملكا عليهم. ومن هنا ينشأ الاستعلاء الاجتماعى . ومن ثم فان السلطة العليا فى هذه المرحلة من التطور الاجتماعى كانت تميل الى الوقوع فى أيدى رجال بلغوا حدا كبيرا من الذكاء وقلة الضمير. واذا كان هذا هو الحال بالنسبة للسحر ، فاننا متى انتقلنا الى الدين لوجدناه عند فريزر يعتمد على فكرة مختلفة

كلية ، فالدين عند فريزر هو أرضاء أو استرضاء لقوى اعلى مقاما من الانسان يعتقد انها توجه الطبيعة و الحياة البشرية وتتحكم فيهما . ومن ثم تختفى فكرة التجانس فى الطبيعة من الدين ، اذ بامكان المرء أن يسترضى هذه القوى المتحكمة أو أن يتوسل اليها أو يقنعها ، أو يرشوها لكى تغير مجرى الحادثات الطبيعية والبشرية . ومن ثم فانه لايظهر الابعد أن يكون الانسان قد بلغ درجة عالية من الذكاء يستطيع معه ان يشعر بعجزه عن التحكم فى الطبيعة (٦). وعندما أخذت فكرة القوى الخارقة للانسان فى التطور فى مجال الدين برز القادة المقدسون ، أو الملوك ، الذين حباهم الشعب بسلطات علوية وكثيرا ماكان هؤلاء يعتبرون بانهم من قوى الطبيعة أو من الاشياء الطبيعية (٧).

٢ ـ فرويد : يؤكد ما لنيوفسكى أن أعمال فرويد الانثروبولوجية و المدرسة الفرنسية التى قوامها دوركايم و هوبرت و ماوس وليفى برول ماكان لها أن تتحقق لولا الهام فريزر و جهوده و الحق أن مؤلفات فرويد السوسيولوجية تؤكد تأثره العميق بالافكار المتعددة التى قدمها فريزر و خاصة فى كتابة "الطوطمية و زواج الغريب" (٨).

كان فرويد يرجع الى المعلومات الانثروبولوجية للعثور على أدلة

من الحضارات البدائية ، تدعم قوله بأن ما كان في الاصل واعيا لدى الانسان البدائي هو " لاواع" لدى الانسان الحديث ، و كان قد أحال دراسة هذا الامر في البداية الى يونج ، لكنه بدلا من اتباع أثر الانثروبولوجين التطوريين ، فانه سلك طريق الصوفية • و من هنا تحقق الانشقاق بين الرجلين عندما باشر يونج تأليف كتابة "رموز الشبق و تحولاته" بدلا من القيام بالعمل المتفق عليه فيما بينهما • و حدث هذا في عام ١٩١١، و كان على فرويد أن يقوم بالعمل بنفسه و كانت ثمرة هذا الجهد كتاب "الطوطم والمحرم "• و كان هذا الكتاب فاتحة عهد جديد في اتجاه بزوغ (٩) نظرية التحليل النفسي للاسطورة • قدم اللغويون والانثروبولوجيين عدة نظريات في الاسطورة ، و كان لهذه النظريات دورها في توضيح جانب معين من الاسطورة ، لكنها لم تستطع القاء الضؤ على الاسطورة ككل ، فلقد رأى فريزر في السحر نوعا من العلم البدائي ووصف تايلور الاسطورة بأنها فلسفة همجية ، و رآها ماكس مولر و سبنسر باعتبارها مرضا يصيب اللغة • و تعرضت كل هذه النظريات لانتقادات متعددة • وبظهور فرويد ظهرت بالتالي نظرة جديدة الى الاسطورة ، فلم تعد الاسطورة مجرد واقعة منعزلة ، بل تم الربط بينها وبين ظاهرة معروفة يمكن دراستها دراسة علمية ،

كما يمكن البرهنة التجريبية عليها. فالإسطورة عند فرويد لم تعد تعنى بعض المعانى المشوشة التي تدل على أشياء غريبة ، بل أصبحت تشير الى نسق فكرى محدد. ومن ثم أصبح من الممكن ردها الى بعض العناصر القليلة البسيطة ، و بالتالى أصبح من الممكن اخضاعها لمنهج البحث العلمى. و اتجه فرويد الى الاهتمام بالاسطورة كظاهرة مرضية يمكن اكتشاف عللها. و من هنا تعامل معها معاملة الطبيب لمرضاه من منطلق ايمانه بوجود تماثل بين حياة البدائيين النفسية و المصابين بأمراض نفسية (١٠). و قد ساعد اشتغال فرويد بالتحليل النفسى أن يكون فى موقف أفضل لانشاء نظرية عن الاسطورة أكثر تماسكا من نظريات السابقين له. و كان مقتنعا كل الاقتناع بأهمية البحث عن المفتاح الوحيد للاسطورة فى الحياة الانفعالية للانسان فحسب. لكنه من ناحية أخرى قدم نظرية جديدة فى الانفعالات ذاتها.

و لم يعد ما يهم بالنسبة للانفعالات حالات النفس ، بل أصبحت الأهمية تتعلق بالمظاهر الحركية و الميول و الشهوات بعد ترجمتها الى حركات. لكن فرويد لم يعتقد فى امكانية ارجاع كل الانفعالات الى علل كميائية و فسيولوجية ، و من ثم رأى انه من الميسور مواصلة وصف الظواهر الالية للانفعالات بأنها ظواهر

نفسية • لكن مع مراعاة عدم الخلط بين الحياة النفسية و الحياة الواعية • فالوعى مجرد جزء صغير من الحياة النفسية ، و هو لا يستطيع كشف ماهية هذه الحياة النفسية ، بل قد يخفيها و يحجبها • و من هنا فإن الرجوع الى اللاوعى يعد خطوة جديدة الى حد ما • فقد كشف فرويد أن الاسطورة بعيدة الغور فى الطبيعة الانسانية ، و هى تعتمد على غريزة أساسية لا يمكن تجاهلها • (١١)

و أعتقد فرويد أن عقدة الاب و عقدة أوديب يمكنهما توضيح ما خفى من أسرار العالم الاسطورى • فالإسطورة عند فرويد لاتمثل الدراما الهائلة للطبيعة فحسب، بل أنها تكشف القصة الأبدية لحياة الانسان الجنسية ، فقد تسلطت على الانسان منذ عصور ما قبل التاريخ حتى العصر الحديث نفس الرغبتين الاساسيتين : رغبة قتل الاب و رغبة الزواج من الام • وقد ظهرت هاتان الرغبتان فى طفولة الجنس البشرى، كما تظهر فى حياة كل طفل • و هكذا بدت الدلالة الرمزية للاسطورة كامنة فى هاتين الرغبتين • (١٢) و هكذا فان الاسطورة عند فرويد لها منذ البداية دلالة مجازية أو رمزية •

٣ - ارنست كاسيرر وموقفه من الاسطورة فى المرحلة الأولى من تطوره : احتلت الاسطورة جانبا كبيرا من اهتمامات كاسيرر . ومن هنا نجده قد تناولها فى اغلب كتاباته من منطلق تتبعه للصور

الرمزية المختلفة للحضارة الانسانية ، باعتبار ان لكل صورة دورها فى نظرية المعرفة ، وعلى حد قول كاسيرر لقد عاش الانسان فى عالم موضوعى لفترة طويلة قبل ان يعيش فى عالم علمى، لكن قبل أن يجد طريقه الى العالم لم تكن تجربته كتلة لاشكل لها من الانطباعات الحسية بل كانت تمتلك كيانا محددا ، ولكن الافكار التى كانت تمنح هذا العالم وحدته التركيبية لم تكن من نوع ولا من نفس مستوى الافكار العلمية ، بل كانت اسطورية أولغوية.(١٣)

والحق ان كاسيرر فى المرحلة الاولى من تطوره لم يهتم بالاسطورة فى حد ذاتها بقدر ما أهتم بها فى ضوء تناوله لعمليات الوعى التى تؤدى الى وجود الاساطير .ومن هنا فاننا نجده فى دراسته للاشكال الرمزية يؤكد القيمة المعرفية للاسطورة ، وهو وان تناول المواقف المتباينة تجاه الاسطورة ما بين مؤيد لها أو رافض لشرعيتها، لكنه فى النهاية تناول الاسطورة باعتبارها مجالا من مجالات تجليات الروح الانسانية . وهو وان اتخذ موقف النقد لاصحاب التفسير المجازى والرمزى للاسطورة ، لكن وجه الاعتراض عنده اتجه الى دلالة الرمز فى الاسطورة ، ذلك ان التفسير الرمزى للاسطورة متى احال الاسطورة الى عالم مصطنع، فانه يكون بذلك قد قدم لنا صورة مزورة عن الاصل . ولايمكن ان تحل محل الاصل .(١٤) فالاسطورة عند كاسيرر ليست مجرد قصة خرافية

عن شيء، بل ان لها أساسا فى الحقيقة ، وهى تشير الى حقيقة معينة ، وان بدت هذه الحقيقة ليست طبيعية ولا تاريخية ، وانما هى حقيقة طقوسية ، تصور عقيدة ما ، وهى لم تنبعث من عمليات عقلية ، لكنها انبعثت من انفعات انسانية عميقة كل العمق. ومن ناحية أخرى لا يمكن وصف الاسطورة بانها انفعال فحسب، لكنها ايضا تعبير عن الانفعال. والتعبير عن الشعور شيء والشعور شيء آخر. فهى انفعال قد تحول الى صورة ، ومن ثم فان ما كنا نشعر به فى صورة باهته يتحول ويصبح حقيقة واضحة فى شكل محدد. (١٥) ومن ثم فان الرمزية الاسطورية تؤدى الى موضعة عالم المشاعر الانسانية العميقة ومن هذا المنطلق كان نقد كاسيرر للسفسطائيون الذين ابتكروا طريقة جديدة لتفسير الحكايات الاسطورية تفسيرا عقلانيا جديدا ، وفى هذا المجال اثبتوا قدرتهم على التفسير الرمزى للاسطورة مهما بدت غريبة . ومن ثم بدت الاسطورة لديهم حقيقة فزيائية أو اخلاقية . (١٦) ولعل ذلك هو ما دفع سقراط الى السخرية منهم . بل واتجه الى القضاء على سلطان الاسطورة عن طريق تلك القوة الموجبة المسماة معرفة الذات . (١٧) وتناول كاسيرر أيضا أهمية الاسطورة عند افلاطون فى العديد من الاساطير التى عبر بها عن اعمق أفكاره وحدوسه الميتافيزيقية ، كما عرض فلسفته الطبيعية فى

صورة اسطورية خالصة، بل ان عالم الاساطير بدأ عند افلاطون وكان له استقلاله الذاتى الذى يمكنه من تفهم ومعرفة العالم الطبيعى (١٨).

وتتبع كاسيرر استمرارية التفسير الرمزى للاسطورة عبر الفكر اليونانى، وبصفة خاصة عند الرواقيين والافلاطونيين المحدثين وفى العصور الوسطى المسيحية بدت محاورة تيماوس بمثابة المصدر الاساسى للافلاطونية، وعن طريق تفسيرها الرمزى امكن اكتشاف العديد من عناصر الوحى المسيحى، فقد ذكر افلاطون فى بداية تيماوس،ذكر أفلاطون ان العالم مخلوق لانه مرئى وملموس وله جسم، وما هو مخلوق ينبغى بالضرورة أن يكون له علة كما ذكر انه اذا كان من العسير للغاية العثور على هذا الاب، فانه سيتعذر تعريفه للاخريين (١٩).

ولم يكتف كاسيرر بدراسة التفسير الرمزى المجازى للاسطورة عند اليونان، بل تناول ايضا آراء العديد من علماء الانثربولوجيا وعلماء النفس الذين اتفقت مواقفهم فى تأييد الدلالة الرمزية للاسطورة وان تباينت منطلقاتهم، ومن هنا نجده قد تناول بالتحليل العميق أراء فريزر وتايلور وليفى بريل وفرويد وماكس مولر وغيرها. ومايهمنا فى هذا الصدد للاسطورة، لكنه من ناحية

أخرى فى تلك المرحلة من تفكيره التى كتب فيها "فلسفة الاشكال الرمزية"، "واللغة والاسطورة" "ومقال فى الانسان"، لم يبتعد كلية عن تناول الطبيعة الرمزية للاسطورة. لكن الاسطورة لديه لم تبد مقتصرة على فئة خاصة من الاشياء أو الاحداث، بل بدت لديه مشتملة على الوجود كله، بل أن الاسطورة عنده تمثل المنشأ الرمزى لكل الاشكال الرمزية الاخرى، ومن هنا يمكن ارجاع كل الفعاليات الانسانية من معرفة وفن وتقاليد وشرائع ونظم مجتمع الى الاسطورة.(٢٠)

ثانيا : الاتجاه الوظيفى

هنا تبدو الاسطورة كمسوغ أو دستور لوقائع الموقف الاجتماعى الراهن، وبهذا يتحدد معناها خلال النسق الاجتماعى وحده، وخارجها تنعدم دلالتها كلية. بمعنى أننا لا نستطيع أن نفسر الاسطورة تفسيرا ملائما اذا ما أتجهنا الى تأصيلها فى العالم الطبيعى، أو اكتفينا فى تفسير ذلك العالم بها وحدها،فالمصدر الاساسى الوحيد للاسطورة هو المجتمع، وكل دوافعها الجوهرية ماهى الا مجرد انعكاسات أو صدى للحياة الاجتماعية، وبهذه الانعكاسات تصبح الطبيعة مجرد صورة للعالم الاجتماعى، فهى تعكس كل ملامحه الاساسية ونظمه ومبناه وأقسامه وتفريعاته. ويمثل هذا

الاتجاه كل من دوركايم ومالينوفسكى وأرنست كاسيرر فى المرحلة الثانية والأخيرة من تطوره .

١ - دوركايم : أرسى دوركايم كل دراساته عن النظم الاجتماعية على اساس ان الاجتماعى لا يفسر الاضمن اطار اجتماعى على المرء يبحث عن تفسير للنظم الاجتماعية فى دوافع الاشخاص ما دامت تلك النظم فى كل مجتمع موجود هى جزء من العالم الذى يجد الفرد فيه نفسه . ومن هنا رفض دوركايم تفسير الدين كجواب على تاملات غامضة عن العالم ، وبدلا من ذلك اتجه الى التركيز على الفعاليات الدينية ، أى على الطقوس والنظم الاجتماعية الأخرى المرتبطة بالدين (٢١) . ومن ثم فان الدين عند دوركايم هو تعبير مجازى عن المجتمع نفسه ، بل هو تعبير مجازى عن ظروف الحياة التى لا مفر منها فى المجتمع . ويرى دوركايم أن من يعتقد بدين ما لايسأل كيف يفكر ، بل انما يسأل ماذا يعمل ، وان ما يستمده من دينه هو القوة اللازمة لقيامه باعمال صحيحة ، والطقوس الدينية اذا كانت موجهة الى كائن مشخص فان هذا الكائن لايمكن ان يكون شيئا أخر غير المجتمع ، ويعرف دوركايم المقدس فيقول انه نسق موحد من المعتقدات والتطبيقات متصل بأشياء مقدسة - أى اشياء تستبعد وتمنع - ومعتقدات وتطبيقات توجد فى مجتمع اخلاقى واحد ، يدعى طائفة دينية (٢٢)

ومن هنا فان دوركايم يميز بين المعتقدات والطقوس كمراتب من الظاهرات الدينية، كما يميز بين ما هو مقدس وما هو دنيوى،فأما التمييز الاول فانه يفصل بين عناصر التفكر وعناصر الحركة فى الدين بينما يفصل التمييز الثانى بين المواقف الدينية وغيرها من المواقف البشرية. اما أصول الافكار المقدسة فهى التى تحظى عنده باكبر قدر من الاهتمام.(٢٣)

وليس فى الشيء بحد ذاته كالطوطم مثلا ما ينطوى على قدسية. بل ان قدسية الشيء تنتج من تسليط المعتقد عليه، أو بعبارة أخرى، ان الشيء المقدس عند دوركايم هو اشبه بالرمز أو الاسطورة، فهو يمثل واقعا ما، وهذا الواقع هو المجتمع. ومن ثم فالدين هو رمز أو اسطورة المجتمع ولما كان المجتمع هو تعبير عن المشاعر الجماعية للناس وكان ايضا واقعا اخلاقيا، فان الدين بدوره هو التمثيل المحسوس لهذا الواقع. ومن ثم ذهب بارسونز الى القول بانه من الافضل ان نقول بان المجتمع عند دوركايم هو ظاهرة دينية بدلا من أن نقول بان الدين ظاهرة اجتماعية.(٢٤) ويؤيد هذه النظرة قول دوركايم، أن اكثر المؤسسات الاجتماعية الكبرى ولدت فى الدين، واذا كان الدين قد انجب كل ماهو ضرورى للمجتمع، فما ذلك الا لان فكرة المجتمع هى روح الدين.

وبهذه النظرة الى الدين يصبح من الممكن تفهم المعنى الذى يكمن فى بعض الطقوس الدينية التى قد تبدو غير معقولة لو حاولنا تفهمها من منطلق نظرة أخرى بعيدة عن ارجاعها الى الاصول الاجتماعية .

وهكذا فاننا ينبغى أن نبحث عن أصل كل ظاهرة فى المجتمع، وبالتالى فان الاسطورة تجد اساسها فى المجتمع وحده ، والا بدت مجرد مجموعة من الاوهام والخيالات، فالمصدر الاجتماعى وليس الفيزيائى هو ما ينبغى ان نرد اليه الاسطورة ، وتابع ليفى بريل نظرة دوركايم الى الاسطورة وان ربط بينها وبين العقل البدائى. فالاسطورة تظهر فى المرحلة البدائية من تطور الانسانية بديلا عن التحليل والاستنتاج والنظرة الفلسفية المجردة . كما تتجلى الناحية اللاعقلية فى الاسطورة فى عدم اكتفاء الاقدمين بسرد اساطيرهم كأقاصيص تحمل الأخبار، بل فى قيامهم ايضا بتمثيلها روائيا قائلين أن لها قوة خاصة تنشط بالالقاء الجهورى (٢٥) .

٢ - مالينوفسكى: ذهب مالينوفسكى الى القول بان جميع العادات والاشياء المادية والافكار والمعتقدات فى أى مرحلة من مراحل التطور الانسانى انما تقوم بوظيفة حيوية ، ويحدد مالينوفسكى مفهوم الوظيفة على نحو دقيق عندما يقول انها تعنى تحول الحاجات العضوية - أى الفردية - الى ضرورات وحتميات حضارية مقتبسة . فالمجتمع يصوغ الفرد فى شخصية حضارية عن طريق التحكم الجماعى فى وسائل التكيف. ومن ثم تعبر انظمة العلوم والسحر والدين والاساطير والفن عن حاجات الانسان العضوية . ومن هنا فانه من الخطأ تناول الاسطورة باعتبارها تاريخا محرفا او علما مزيفا (٢٦) . فالأسطورة عند مالينوفسكى تمثل قصة القيام لاول مرة

بعمل من الأعمال مايزال يزاول فى الطقوس، أو مايزال يضفى الشرعية على مطلب العلائق الاجتماعية. انها ترسى السابقة الحقيقية لماضى مجيد حديث فيه أعمال يتكرر حدوثها فى الوقت الراهن. فقصص مجىء السلف الاول من الخط الملكى. جالبا معه فنون الحضارة. وقصص معجزات السلف الاول ذى السلطة الدينية، أو قصص الرجل الاول الذى استعمل نوعا من السحر، هى كلها أساطير لانها تضفى الشرعية على مايدعيه نسله من حقوق فى ممارسته سلطات سياسية أو روحية، أو ما يدعونه من حقوق فى احتكار ممارسة السحر. فالاسطورة تتصل بالطقوس حين تعيد الطقوس تمثيل الاحداث التى ترويها الاسطورة، فكل القصص التى تروى كيف أصبح شىء ما طوطما لجماعة نسبية هى رخص للسلوك الطقسى الذى يمارس حيال ذلك الشىء الطوطم. ومن ثم فالاسطورة تكاد لاتتصل بمجال الكوزمولوجيا، باعتبار انها ليست محاولة لتوضيح: لماذا ما يفعل اليوم هو الشىء الصحيح الذى يجب أن يفعل (٢٧). وهكذا فانه من العبث ان يسأل المرء اسئلة عن مقولات الاسطورة كما لو كانت تكون جزءا من معلومات نظرية يمكن تطويرها أو تهذيبها، فالاسطورة تمثل الجزء المروى من الطقوس. ويفرق مالينوفسكى بين الاسطورة والخرافة وقصص الجن. فالخرافات كما يقول، تروى

وتصدق كما لو كانت تاريخا، رغم ان هدف الخرافة هو فى العادة تأييد مطالب جماعة معينة ينتمى اليها. ولكن الخرافة لا تحتوى على أى عنصر من المعجزات، ولا تعتبر مقدسة، وقصص الجن مملوءة بالاحداث المعجزة، ولكن لاصلة لها بالطقوس. انها تروى للتسلية، ولا أحد يفترض انها صحيحة، اما الاسطورة فانها مقولة تنطوى على قدر اعلى أهمية أكبر من الصدق حول الحقائق البدائية التى لا تزال تعتبر الطراز والاساس الذى تقوم عليه الحياة البدائية (٢٨).

رفض مالينوفسكى وجهة النظر القائلة أن الاساطير نوع من الوصف المجازى لعالم الطبيعة - الشمس، والقمر، والنجوم، وتوالى فصول السنة، وبدلا من ذلك رأى أن الاساطير هى بمثابة رخص للقيام بأعمال معينة. كما تناولها باعتبارها محاولات للاجابة عن اسئلة محددة. لقد قيل أن العلم يجيب عن اسئلة "كيف" ؟ فى حين ترك للدين أن يجيب عن اسئلة لماذا؟ وتملك أغلب الشعوب أساطير تجيب عن الاسئلة العامة "لماذا"؟ - لماذا يجب أن نموت؟ ماذا يحدث للارض لوتطهرت من الشرور؟ ومثل هذه الاساطير تروى كيف وصل الموت الى العالم وكيف ان الارض انفصلت عن الجنة لان بعض الافراد قد عصى أوامر الالهة (٢٩).

٣ - كاسيرر فى المرحلة الثانية من تطوره : اكتسبت كتابات كاسيرر الاول أهميتها فى التعرف على المجالات التى استحوذت على تفكيره ، وساعدت بالتالى على تحديد موقعه من خريطة الفكر الفلسفى المعاصر. ومن خلال هذه الكتابات اكتسب كاسيرر شهرتة كأعظم شارح لفلسفة كانط، كما بدت دراساته عن عصر النهضة والقرن الثامن عشر من أروع الدراسات التى أكدت تعمقه فى مجال دراسة التاريخ والحضارة الانسانية (٣٠). لكن كاسيرر مع كل ما قدمه من دراسات فى مجال اللغة والاسطورة والفن والعلم والتاريخ فانه بدا عند البعض اشبه بالمؤرخ يحيا فى الماضى أكثر مما يحيا فى الحاضر. ولا شك ان الفلسفة عند كاسيرر ارتبطت بالتاريخ كل الارتباط والحق ان كتابات كاسيرر فى مجملها اتجهت الى تفسير الحياة التاريخية فلسفيا ، كما أن دراساته التاريخية الكلاسيكية ، كدراسته عن الفرد والكون فى عصر النهضة وفلسفة عصر النهضة عملت بدورها على تصوير الافكار الفلسفية كقوى حية فى المراحل التاريخية المختلفة (٣١).

ومع ارتباط الفلسفة بالتاريخ عند كاسيرر على هذا النحو الذى يصعب معه فض الاشتباك بينهما. فانه كان عليه من ناحية أخرى أن يواجه قضايا عصره ، لابالرجوع الى الماضى فحسب، وانما عن

طريق توظيف دراساته السابقة فى تفهم الواقع المعاصر الذى فرض عليه أن يتحمل مسئوليته الفكرية فى مواجهة ما حفل به من مستجدات بات من الضرورى أعمال الفكر فيها. ولم تكن الحرب العالمية الثانية قد انتهت بعد عندما جاء كاسيرر الى امريكا قادما من السويد فى ربيع ١٩٤١، وكانت مؤلفاته التى عرف بها هى تلك التى تتناول عصورا ماضية من حيث الفلسفة والعلم والحضارة. وعندها جاء كاسيرر الى امريكا لم يكن كتابه فلسفة الاشكال الرمزية معروفا معرفة جيدة فى الجامعات الامريكية، فلم تتوافر الاجزاء الثلاثة من الكتاب التى صدرت باللغة الالمانية لاى دارس الا بصورة نادرة. واراد كاسيرر ان تزداد معرفة طلابه واصدقائه به، ومن هنا كتب بحثا موجزا باللغة الانجليزية وهو كتاب "مقال عن الانسان". ويرى شارلز هيندل ان كاسيرر عندما كتب "مقال عن الانسان" فانه قصد به غاية ابعد من مجرد التعريف بفلسفته عن الصور الرمزية. ذلك انه ادرك حاجة عصره لفهم اعمق للانسان فلقد أصبح التساؤل عما هو الانسان؟ خلال فتره الحرب العالمية الثانية يشكل تساؤلا مصيريا لا سبيل الى تجنبه. ومن هنا أصبح من الضرورى القيام بشىء أكبر من المحاولات التى قام

بها كل من لوك وكانط وغيرهم من ابناء القرن الثامن عشر الذى افاض كاسيرر فى الاعجاب به والكتابه عنه (٣٢)، ومع اهمية كتاب "مقال عن الانسان" الذى صدر فى طبعته الأولى عام ١٩٤٦، لكن الكتاب من ناحية أخرى لم يشف غليل المقربين اليه فى ايجاد صيغة فلسفية تمكنهم من تفهم ما حفلت به هذه الفتره من تصارع المصالح والايديولوجيات المتباينة، ومن ثم لجأ أصدقاء كاسيرر اليه، ثقة منهم فى قدرته على تفسير موقف عصره من وجهتى نظر التاريخ والسياسة، وقدم له البعض هذا السؤال: هل يمكنك أن توضح لنا معنى ما يحدث الان، بدلا من الكتابة عن الماضى بتاريخه وعلمه وحضارته؟ (٣٣) وهكذا بدت كتابات كاسيرر السابقة تتحدث عن عصور ماضية مضت وانتهت، وبالتالى كان عليه أن يلفت انتباهه لفته جديدة تواجه عصره مواجهة صريحة مباشرة بدلا من الاستغراق فى الكتابه عن الماضى. ومن ثم بدأ كاسيرر فى شتاء ١٩٤٣ - ١٩٤٤ فى كتابه مخطط لكتاب يدور حول أسطورة الدول، وانتهى من كتابته خلال عامى ١٩٤٤ و ١٩٤٥.

ولو نظرنا الى ماكتبه كاسيرر فى الصفحات الأولى من الكتاب لوجدنا أمامنا هدفا محددا وضعه كاسيرر نصب عينيه، وهو

كيفية التغلب على الأزمة العنيفة التى مرت بها الحياة السياسية والاجتماعية خلال الفترة التى تفصل بين الحرب العالمية الاولى والحرب العالمية الثانية . يقول كاسيرر " لقد اصبحنا نواجه مشكلات نظرية جديدة للغاية ، ويواجهنا تغيير جذرى فى صور الفكر السياسى. كما اثيرت اسئلة جديدة وطرحت اجابات جديدة عنها . وبرزت مشكلات لم تكن معروفة فى الفكر السياسى فى القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر ، ولعل أهم مظاهر هذا التغير واكثرها اثارة للهلع هو ظهور قوة جديدة تمتثل فى قوة الفكر الاسطورى. بل لقد بدت غلبة الفكر الاسطورى على الفكر العقلانى واضحة فى العديد من المذاهب السياسية الحديثة .(٣٤)

ويمضى كاسيرر فى مواجهة أزمة عصره فيقول " لو تأملنا حياتنا الحضارية الان ، فاننا سنجد فجوة عميقة تفصل بين عالمين مختلفين . فاذا اتجهنا الى السياسة فى ناحيتها العملية سيبدو لنا أن الانسان قد انحاز الى قواعد مختلفة كلية عن تلك القواعد المعترف بها فى كل افعاله النظرية الخالصة .. ومن ثم فقد تلاشى الفكر العقلانى فى المجال العملى والاجتماعى ولكى نهتدى الى تفسير لهذه الظاهرة فان علينا -كما يرى كاسيرر- أن نبحث هذا

الأمر من البداية ، فلايمكن تفهم أصل الأساطير السياسية الجديثة وخصائصها وتأثيرها قبل معرفة ماهية الأسطورة في البداية ومن ثم لابد من معرفة ما الذى تعنيه الأسطورة ؟ وما هى مهمتها فى حياة الانسان الحضارية .[٣٥]

ولاشك أن صعود نجم الرايخ الثالث كان له تأثيره العميق على فكر كاسيرر مما دفعه للرحيل من المانيا الى السويد اولا ثم الى الولايات المتحدة ومن هنا فان كتابة "اسطورة الدولة "الذى ظهر فى عام ١٩٤٦بدا وكأنه انعكاس فلسفى للازمة السياسية التى اتخذت صورتها المحددة بتولى هتلر الحكم فى المانيا عام ١٩٣٣.[٣٦]
وهكذا بدأت مرحلة جديدة للتعامل مع الأسطورة فى فكر كاسيرر، فبدلا من التعامل معها فى ضوء طابعها المعرفى الرمزى الخالص نجده قد اتجه الى دراسة وظيفتها السياسية والاجتماعية .ومن هذا المنطلق كان نقده لكل النظريات التى فسرت الأسطورة بعيدا عن سياقها الاجتماعى والسياسى كنظرية ماكس مولر فى ربطها بين اللغة والأسطورة من منطلق كون الأسطورة تمثل المظهر السيء المرضى من اللغة ،[٣٧] أو نظرية هربرت سبنسر القائلة بأن الطبيعة ،

المجازية للكلام الانسانى الزاخرة بالتشبيهات والاستعارات وراء نزوع العقل البدائى الى فهم التشبيهات لافى ضوء طبيعتها المجازية وانما فى ضوء التعامل معها كحقائق.(٣٨)

ومن هنا كان نقد كاسيرر لكل من ماكس مولر وهربرت سبنسر فى تجاهلهما دور الاسطورة فى تاريخ الحضارة الانسانية ،فلا يمكن أن تعتمد الحضارة الانسانية فى بعدها الأسطورى على مجرد سوء فهم أو اساءة تفسير الكلمات والمصطلحات.(٣٩)

واذا كان فرويد قد تناول الأسطورة تناولا علميا بأن أخضعها لمنهج التحليل النفسى، فان مثل هذه المحاولة تقصر عن تفهم حقيقة الأسطورة .فعلى الرغم من النتائج التى قد تسفر عنها دراستنا للأساطير من الناحية العلمية ،لكن مثل هذه النتائج فى رأى كاسيرر عاجزة عن تزويدنا بأية اجابة محددة ، فما نرغب فى معرفته ليس مجرد جوهر الأسطورة ، وانما دورها فى حياة الانسان الاجتماعية والحضارية .(٤٠)

ومن هذا المنطلق كان اهتمام كاسيرر فى كتابه "أسطورة الدولة" منصبا على تعقب الأساطير السياسية فى الحضارة الانسانية قديما وحديثا .واذا كانت العلوم الطبيعية قد تمكنت بعد محاولات عديدة أن تتخلص فى النهاية من عالم السحر ، فاننا فى عالم السياسة

لم نتمكن بعد من قهر سلطان عالم السحر والاسطورة . فقد تمكن بيكون فى كتاب الاورجانون الجديد من تحديد الاوهام التى تعوق سيادتنا للطبيعة بطريقة منهجيه . وتحدث عن الانواع المختلفة من الاوثان وهى أوثان القبيلة ، وأوثان الكهف ، وأوثان السوق، وأوثان المسرح، وحاول أن يبين كيف يمكن التغلب على هذه الاوهام حتى يفسح المجال أمام العلم التجريبى، لكننا على حد قول كاسيرر لم نهتد بعد فى السياسة الى هذا الاتجاه ، بل تعد الاوثان السياسية أو أوثان السوق أخطر هذه الاوثان وأبقاها (٤١) .

ومن هنا يمكن للاجيال القادمة أن تنظر الى العديد من المذاهب السياسية فى الفكر المعاصر بنفس الطريقة التى ينظر بها عالم الفلك الحديث الى كتاب فى السحر والتنجيم (٤٢) ، وما أكثر الاساطير السياسية التى تناولها كاسيرر فى القرن العشرين ولعل من أبرزها ما يتعلق منها بعبادة الابطال وعبادة الاجناس .

ولعل من أهم الخصائص التى تتميز بها الاساطير السياسية الحديثة عند كاسيرر مزجها وتوحيدها بين فعلين متعارضين . فالسياسى الحديث عليه أن يتبع السحر والمنطق معا . فهو كاهن فى دين جديد يسوده الغموض ويخلو من أى جانب معقول ، ولكنه عندما يدافع عن هذا الدين ويروجه فانه يتبع منهجا منطقيا ،

فلاشىء يتـرك للمصادفة .بل ان كل خطوة يتم اعدادها على خير وجه ولابـد لها مـن بـحث وتـأمـل عمـيـق ومثل هذا الربط بين المعقول واللامـعقـول من أهم الملامح المثيرة للدهشة فى الأساطير السياسية الحديثة والمعاصرة .(٤٣)

ثالثا : الاتجاه البنيوى

و هو يعد مجرد صورة معدلة من الاتجاه الرمزى الى حد ما . انه يرفض منذ البداية تأكيد أية علاقة بين الأسطورة و الشعيرة الدينية ،ولايفسر الأسطورة فى ضوء سياقها الاجتماعى، لكنه يسلم باشتراك الأساطير و الطقوس الدينية المنتمية الى نفس الوسط الثقافى فى بنية واحدة ،وبذلك يمكن تناول الأسطورة أوعناصر الشعيرة الدينية كمجرد عناصر فى جملة منطقية ، ومع ذلك فكل منهما مستقل عن الاخر، كما ينبغى تناولهما بمعزل عن الاخر.

و يمثل هذا الاتجاه كلودلفى شتراوس الذى يرى أن أفضل طريقة لتحديد معنى الأسطورة انما يتمثل فى جمع كل الصور المتنوعة التى تتخذها بصرف النظر عن تاريخها أو مصدرها ، فما ينبغى أن نركز عليه انتباهنا هو ماهيتها الاساسية و هذه الماهية كما يرى كلودلفى شتراوس تشكل موضوع البنية المنطقية ، و من ثم تبدو كل أسطورة باعتبارها مجرد جزء من كيان مركب، و يتكرر ظهور أى نمط فى أسطورة معينة سواء بنفس الصورة أو صورة تنويعة عليه فى أجزء أخرى من هذا الكيان المركب،و هكذا تتكشف البنية المشتركة بين جميع التنويعات عند مطابقة عدة روايات مختلفة ببعضها البعض •واستنادا الى ما ذهب اليه ليفى شتراوس فان السمات

العامة فى التفكير البشرى هى أن عالم تجاربنا ينقسم الى ازواج من المتضادات.وبعض هذه المتضادات مسلم به .ولا يستطيع أحد أن يناقش عموميتها-مثل :حار و بارد ،فوق و تحت، ويمين و شمال. لكن فى هذه الأمثلة من الأزواج البسيطة توجد أمثلة أخرى لاتقع بوضوح على أحد جوانب الخط .فالأسطورة تهتم بالغامض الاكثر تعقدا، والتميز بين الطبيعة والحضارة احد هذه الغوامض، فالانسان حيوان،وهو جزء من الطبيعة،لكنه بتملكه حضارة أصبح جزءا من بقية الطبيعة، فالأساطير التى تتصرف فيها الحيوانات كالانسان

تشير الى هذه الحقيقة الغامضة. وهناك التناقض بين الحقيقة وبين العالم كما ينبغى أن يكون .فالناس يكرهون أن يموتوا ،ولكنهم يجب ان يلاقوا الموت.وهم يجب الا يقترفوا الزنى بالمحارم، ولكنهم يتمنون أن يفعلوا ،والأطفال يجب أن يطيعوا والديهم ويحترموهم ،ولكن العالم لايمكن أن يستمر ما لم يدمروهم أى يحلوا محلهم (٤٤) .

وما يهم عند ليفى شتراوس ليست قصة الأسطورة نفسها، ولكن ما يكمن تحتها من بناء، يفهم بالتحليل والمقارنة لروايات عدة للاسطورة نفسها. ولعدد من أساطير الشعوب، وذلك هو الشىء الهام

بالنسبة اليه . فما يهم عند ليفى شتراوس فى المقام الأول هو الكشف عن بنية الأسطورة ،وهى بالنسبة له ، تقدم كل ما يمكن تحديده من معنى ،وبالتالى لامجال لتناول الدلالات الاجتماعية والسياسية و الأيديولوجية للاسطورة .

القسم الثانى:
الاسطورة فى فكرنا العربى المعاصر

المتتبع للكتابات المتنوعة .فى فكرنا العربى المعاصر يلاحظ أنها لم تخل من التعرض لاشكالية الأسطورة و علاقتها بالعقل العربى من منطلق أن العقل العربى اذا كان قد أمتد بجذورة فى واقع حافل و ملىء بالاساطير، فان حاضره ليس أحسن حالا من ماضيه، فهو لايزال يرزخ تحت وطأة عالم الاسطورة، بل انه لم يتمكن بعد من أن يحقق الانتصار الساحق لعالم العقل على عالم الاسطورة، و كم من الافكار الاسطوريه التى حفل بها تراثنا العربى الاسلامى • و من هذه الافكار على سبيل المثال فكرة تاليه على بن أبى طالب عند فرقة السبئية .أتباع عبد الله بن سبأ، و فكرة المهدى المنتظر عند فرقة الاسماعلية، و أدعاء الالوهيه عند الحلاج، هذا الى جانب تسرب الاسرائليات وهى جملة أساطير و خرافات شعوب الشرق الادنى القديم و ما أخذ عن تراث بنى أسرائيل الى تراثنا العربى الاسلامى • و يطول بنا المقام لو حاولنا تعقب و رصد كل الافكار الأسطورية التى تغلغلت فى واقعنا العربى سواء أكانت لها دلالة علمية أو أجتماعية أو سياسية أو عقائدية • و من هنا يمكن تفسير تلك والدوافع الكامنة وراءالدعوة الى ضرورة قهر سلطان الاسطورة، فالاسطورة فى فكرنا

العربى المعاصر تتحمل مسئولية مظاهر التخلف و الجمود التى أصابت مسيرة أنطلاقنا و محاولتنا اللحاق بركب التقدم الانسانى. و على الرغم من أن الكتابات الفلسفية فى هذا الصدد لم تتناول أو تحدد لنا ماهية الاسطورة أو تعرفها لنا على أقل تقدير، لكنها بشكل ضمنى اتفقت فى الهجوم عليها وتحميلها مسئولية ما نحن فيه. وكأنها أفترضت وضوح مفهوم الاسطورة لمستقبلى خطاباتهم الفلسفية. ومن هذا المنطلق رأينا بعد أن عرضنا لاهم المنطلقات فى دراسة الاسطورة ان نمضى فى استكشاف مدى كمون المنطلقات فى فكرنا العربى المعاصر. فنحن قد نتعامل مع الاسطورة كعائق يحول بيننا وبين المعرفة العلمية ،وفى هذه الحالة تبدو نظرتنا للاسطورة باعتبارها نطاقا معرفيا رمزيا زائفا، ونحن قد نتعامل مع الاسطورة فى ضوء دلالاتها السياسية و الاجتماعية، ومن ثم تبدو الاسطورة بالنسبة لنا حالة مرضية نعيشها على المستويين السياسى والاجتماعى. وقد تبدو نظرتنا الى الاسطورة جامعة بين بعدها العلمى المعرفى من ناحية وبعدها السياسى والاجتماعى من ناحية أخرى. وبادىء ذى بدء يمكننا القول بوجود صورتين للتعامل مع الاسطورة فى فكرنا العربى المعاصر. صورة تتعامل معها فى ضوء كونها نقيض للمعرفة العلمية العقلية، وصورة أخرى تتعامل معها

فى ضوء كونها حائلا دون تطوير الواقع السياسى والاجتماعى والصورة الأخرى تنطلق من تهكمها من الدلالة الرمزية للاسطورة وبالتالى قيمتها المعرفية بالمقارنة بقيمة العلم، اما الصورة الثانية فانها تنطلق من ادراكها خطورة الدور الذى تلعبه الأسطورة فى الواقع السياسى. وقد تبدو هنا قطيعة حادة بين الصورتين، لكن هذه القطيعة يمكن تلاشيها لو ادركنا أن عجز الاسطورة عن تقديم معرفة يعتد بها لايقل خطورة عن التحامها بالواقع السياسى و الاجتماعى. وتأكيد قيمة المعرفة العقلية يعنى بطبيعة الحال تأكيد قيمة العقل فى ميدان المعرفة العلمية وتأكيد قيمته فى الحقل السياسى و الاجتماعى . واذا كان هناك فريق يعطى الأهمية و الأولوية لمناقشة حاجتنا الى المعرفة العلمية بديلا عن المعرفة الأسطورية الخرافية، فان هذا الفريق لا ينقص بطبيعة الحال من أهمية محاربة الأسطورة فىصميم حياتنا السياسية والاجتماعية، والفريق الذى يصب أهتمامه على تعقب الأبعاد السياسية و الاجتماعية من الاسطورة لايتجاهل بطبيعة الحال قيمة المعرفة العلمية التى تتعارض مع كل معرفة اسطورية و من ثم لاتوجد قطيعة حادة بين الفريقين، وانما كل ما فى الأمر أن فريقا قد يغلب نظرة على أخرى وفريقا آخر قد يجد أهتمامه منصبا

على بعد دون آخر من أبعاد الأسطورة واصحاب المنهج البنيوى فى التعامل مع الأسطورة يحاولون من خلال منهجهم العلمى التعامل مع الاسطورة بهدف الكشف عن الدلالات الاجتماعية و السياسية التى تتيحها قراءة الأسطورة قراءة بنيوية. وتوضيحا لذلك نجد زكى نجيب محمود وقد ارتضى لنفسه يكون داعية الفلسفة العلمية فى عالمنا العربى يؤكد فى كل كتاباته أن حاجتنا للعلم وللتكنولوجيا تفوق حاجتنا لاى عنصر آخر من عناصر الحضارة الانسانية. فالعصر الذى نعيشه هو عصر العلم، وعصر العلم لايمكن التعامل معه بمنطق السحر والخرافة والأسطورة. ومن هنا كان أهتمام زكى نجيب محمود بتسليط الضوء على تراثنا العربى القديم للكشف عن ابعاده المختلفة، وكما يقول زكى نجيب محمود فان تراثنا الى جانب المواقف العقلية يتضمن حالات من اللامعقول لاينبغى أن نغمض عنها ابصارنا. ففى تراثنا الفكرى احاديث عن السحر والتنجيم والتعزيم والرقى والتمائم.. الوف الصفحات مبعثرة هنا وهناك فى أنفس ما خلفه الاباء من ميراث ثقافى.(٤٥) اولياء اليوم عند زكى نجيب محمود هم علماء الرياضة والطبيعة والدراسات الانسانية اما اولياء الماضى فكانوا وسيلة معرفة بالله حتى عرفناه جهد طاقتهم وطاقتنا، ومن ثم فالمعرفة التى

تتوافق مع العصر هى المعرفة التى يقدمها لنا العلماء، ولامجال فى عصرنا لعلماء الماضى أو الأولياء، ولامكان ايضا فى عصرنا لما أطلق عليه الأجداد خاتم الأولياء، باعتبار أن العلماء لن يكون لهم خاتم يسد الطريق عليهم (٤٦) .

ومن هنا يقول زكى نجيب محمود "لقد انصرف أسلافنا بكثير من جهودهم الفكرية نحو الأولياء وكراماتهم، وهذا الجهد لم تعد لنا اليه حاجة اليوم" (٤٧).

ويقدم زكى نجيب محمود أخوان الصفا كنموذج لمظاهر اللاعقلانية فى فكرنا العربى، فعلى الرغم من نزوعهم القوى نحو التفكير العلمى ما وسعهم ذلك، فانهم ختموا رسائلهم برسالة عن ماهية السحر والعزائم بالعين، لاليحيطوا الموضوع بمايثير الريبة، بل ليحيطوه بما يؤيد كل ما يقال عنه من قوه وتاثير، زكى نجيب محمود على موقفهم هذا فيقول ".. اذا وجدنا تلك الصفوة الممتازة تقف هذه الوقفة من موضوع السحر وفروعه، علمنا أن المسألة لم تكن عند القوم موضعا لسؤال، وهذا هو مصدر خوفنا من هذا الجانب من التراث المأثور عن أسلافنا (٤٨) .

وهكذا يبدو لنا زكى نجيب محمود فى ضوء نزعته العلمية رافضا لكل فكر اسطورى يتعارض مع قيمة العلم أو قيمة العقل. ومن ثم

فان النظرة الرمزية للاسطورة هى النظرة التى تتغلغل فى موقفه منها، فالاسطورة كأداة رمزية للمعرفة تبدو لديه عاجزة وقاصرة كل القصور عن تقديم المعرفة الحقة، كما ان الالفاظ الاسطورية بدورها هى التى تحرك الناس دون تحريك افكارهم أو وعيهم. وفى هذا الصدد يقول زكى نجيب محمود " ان هناك كثرة من أصحاب الرأى فى عصرنا. تسم هذا العصر باللامعقولية، برغم ما فيه من علوم، أو ربما بسبب ما فيه من علوم أنتجت آلات خنقت الانسان فأراد ان يتنفس بعض الهواء الطلق فى مجال اللاعقل واللاعلم، وحسبنا لامعقولية هذا العصر أن نرى كم من الالفاظ الضخمة التى تحرك جماهير الناس الى حد القتال وسفك الدماء، انما هى تسير الناس، لا بما تدل عليه من وقائع الدنيا حولهم، بل بما ربطه لهم أولو الأمر فى انفسهم من معان لها. وبهذا يكون اللفظ ومعناه حركتين تتلاحقان فى عادة بدنية واحدة، ولاشأن للعقل بأى معنى من معانيه ..... امثال تلك الألفاظ الملقنة المحفوظة بما تتبعه من ردود الفعل، هى فى الحقيقة شحنات وجدانية يشحن بها الادمى دماغة، فتصبح تحت جلود الناس كالقماقم الاسطورية التى حبست فيها المردة والجن، فان وقع عليها عاثر وكشف لها الغطاء، امتلات السماء بدخانها ورعودها وبروقها؟ فماذا تكون اللاعقلانية ان لم تكن هذه الحالة واحدا من معالمها (٤٩).

(٤٠)

ومما لا شك فيه أن تركيز اهتمام زكى نجيب محمود على البعد اللاعقلانى للاسطورة فى ضوء نزعته العلمية لا يعنى تجاهله لخطورة الأبعاد السياسية والاجتماعية للاسطورة، وتأكيدا لذلك نراه فى كتابه " تجديد الفكر العربى" يحدد لنا العوامل المعوقة لنهضتنا بثلاثة :-

الأول : أن يكون صاحب السلطان السياسى هو فى الوقت نفسه، وبسبب سلطانه السياسى، صاحب "الرأى" لا أن يكون صاحب رأى ......

الثانى : أن يكون للسلف كل هذا الضغط الفكرى علينا، فتميل الى الدوران فيما قالوه وما أعادوه الف الف مرة.

الثالث : الايمان بقدرة الانسان - لا كل انسان بل المقربون منهم - على تعطيل قوانين الطبيعة عن العمل كلما شاءوا، على غرار ما يستطيعه القادرون النافذون - على صعيد الدولة - أن يعطلوا قوانين الدولة فى أى وقت ازادت لهم اهواؤهم ان يعطلوها (٥٠) .

ولا شك أن هذه العوامل المعوقة لنهضتنا عند زكى نجيب محمود هى

بطبيعة الحال عوامل اسطورية لها دلالاتها وأبعادها الاجتماعية والسياسية ، ومن ناحية أخرى فان دراسة زكى نجيب محمود عن "المعقول واللامعقول فى تراث العربى" لم تغفل بدورها مثل هذه الدلالات. وان كانت دراساته بصفة عامة قد غلب عليها الاهتمام بقضية التقدم العلمى بدرجه تفوق معالجة القضايا الاجتماعية والسياسية ، ربما لانه رأى أن مفتاح حل كل قضايانا يكمن فى لحاقنا بروح العصر، وروح العصر تكمن فى العلم والتكنولوجيا.

وفؤاد زكريا بدوره فى ضوء نزعته العقلية نجده يؤكد نبذه لكل فكر اسطورى وخرافى من منطلق ايمانه بقيمة التفكير العلمى فى حياتنا ، وهو يرجع اسباب انتشار الفكر الاسطورى الى انه كان يقدم -فى اطار بدائى - تفسيرا متكاملا للعالم .فالاساطير القديمة تعبر عن نظرة الشعوب التى اعتنقها الى الحياة والطبيعة والعالم ،وتقدم تفسيرا يتلاءم مع مستوى هذه الحياة ويرضيها ارضاء تاما. وهى فضلا عن ذلك تجمع بين الطبيعة والانسان فى وحدة واحدة ،ويزول فيها الحد الفاصل بين هذا وذاك. (٥١)

ومع صعوبة التفرقة بين الاسطورة والخرافة عند فؤاد زكريا، لكنه يرى أن التفكير الاسطورى هو تفكير العصور التى لم يكن العلم قد

ظهر فيها بعد، أو لم يكن قد انتشر الى الحد الذى يجعل منه قوة مؤثرة فى الحياة وفى طرقة معرفة الانسان للعالم، فالاسطورة كانت تقوم بوظيفة مماثلة لتلك التى أصبح يقوم بها العلم بعد ذلك، اما التفكير الخرافى فهو التفكير الذى يقوم على افكار العلم ورفض مناهجه، أو يلجأ - فى عصر العلم - الى أساليب سابقة على هذا العصر . والاسطورة غالبا ما تكون تفسيرا "متكاملا" للعالم أو لمجموعة من ظواهره، على حين أن الخرافة "جزئية" تتعلق بظاهرة أو حادثة واحدة (٥٢) . ومع تلك التفرقة التى قدمها فؤاد زكريا لكنه يعترف من ناحية أخرى بأن اللفظين يستخدمان فى أحيان كثيرة بمعنى واحد أو بمعنيين متقاربين (٥٣) .

واذا كانت الاسطورة عند فؤاد زكريا ترتبط بتفكير عصور ماضية، فان ظاهرة الخرافة عنده أعقد من أن تكون مجرد بقية من عصور ماضية، يستطيع العلم فى مسيرته الظاهرة أن يكتسحها ويمحو جميع أثارها. ذلك أن الفكر الخرافى - فى رأيه - يظل متأصلا فى أذهان كثير من الناس حتى فى صميم عصر العلم، ويظل منتشرا بين الناس حتى فى اكثر المجتمعات تمسكا بالتنظيمات العلمية، فالعلم والخرافة، وان كانا ينتميان الى عصرين مختلفين، يظلان متعايشين فى نفوس البشر أمدا طويلا، وكانهما طبقتان جيولوجيتان

متراصتان الواحدة فوق الأخرى فى الجبل الواحد، وكل منها ترجع الى زمن مختلف. والشعور بالعجز هو العامل الاساسى عند فؤاد زكريا فى ظهور الحزافة واستمرارها، وهذا الشعور يتخذ اشكالا تختلف باختلاف البيئة والعصر، ولكن نتيجته دائما واحدة، هى أن يلجأ الانسان، فى تعليله للاحداث، الى قوى لاعقلية تساعده على التخلص من المشكلات التى يواجهها تخلصا وهميا، بدلا من أن تساعده على حلها أو حتى مواجهتها بطريقة واقعية (٥٤).

ويفرق فؤاد زكريا بين ظاهرة الفكر الخرافى فى المجتمعات الصناعية المتقدمة وظاهرة التفكير الخرافى فى مجتمعنا، ففى الحالة الأول ينبثق التفكير الخرافى من قلب التفكير العلمى والعقلى، ولا يفهم الا فى اطاره، ومن ثم يعبر عن الرغبة فى "التغيير" وعدم القدرة على الاستقرار طويلا على حالة واحدة، وهذه الرغبة فى التغيير هى ذاتها جزء لا يتجزأ من طبيعة الحياة فى المجتمعات الصناعية المتقدمة، اما فى حالة مجتمعاتنا فالتفكير الخرافى يتخذ شكل العداء الاصيل للعلم والعقل، ويمثل هذا العداء امتدادا واستمرارا لتاريخ طويل كان العلم يحارب فيه معركة شاقة لكى يثبت اقدامه فى المجتمع (٥٥).

ومتى اخفقت محاولات ربط الخرافة بالعلم، اتجه انصارها - كما

ذهب فؤاد زكريا - الى آخر اسلحتهم وأخطرها على التفكير الشعبى. وهو الربط بين الخرافة والدين، ومن هنا يستغلون وجود بعض الحقائق الدينية الغيبية، كالروح مثلا، ووجود بعض النصوص الدينية التى تتحدث عن السحر والحسد، لكى يدافعوا بحرارة عن حقيقة الظواهر الخرافية، مؤكدين أن الدين نفسه يدعمها، ويؤكد فؤاد زكريا انه ليس هناك ما هو أضر بقضية الدين من هذا الربط بنيه وبين الخرافة. فقد حاولت الكنيسة المسيحية فى الغرب، منذ عصر النهضة، أن تسلك هذا الطريق المحفوف بالخطر، وكانت النتيجة هى مانراه اليوم من انصراف الجماهير فى الغرب عن عقيدتها بأعداد كبيرة (٥٦).

واذا كان فؤاد زكريا قد ادان كل فكر اسطورى وكل فكر خرافى يتعارض مع اسس التفكير العلمى، وفرق بين الاسطورة والخرافة لكنه اعترف بصعوبة التفرقة القاطعة بينهما، فانه فى كتابه "خطاب الى العقل العربى" يقدم لنا هموم المفكر الذى يعايش الاضطراب الشديد فى الاوضاع الاقتصادية والاجتماعية والسياسية لوطننا العربى .. وهنا نجد فؤاد زكريا يتناول الاسطورة فى ضوء سياقها الاجتماعى والسياسى. واذا كان قد سبق له أن فرق بين الاسطورة والخرافة، فاننا هنا نجده يوحد بينهما صراحة. ومن

هنا كتب فى الفصل الثانى من كتابه وهو " الفكر والممارسة فى الوطن العربى " موضوع بعنوان "اسطورتان عن الحاكم والاعوان" .
يقول فؤاد زكريا فى مستهل تناوله لهذا الموضوع ثمة أساطير ذاعت بين الناس . تعكس قدرا كبيرا من قصور الوعى السياسى، وتكشف بوضوح عن نسيان الانسان العادى لأبسط مبادىء الديمقراطية .
من هذه الاساطير اثنتان فى رأيه وهما: اسطورة الحاكم الذى لايعرف، واسطورة الحاكم الذى لايتنازل (٥٧) .
والاسطورة الاولى - كما يرى فؤاد زكريا - تتناول مشكلة الحكم الفردى فى بلاد العالم الثالث حيث تنتشر اسطورة الحاكم الذى لا يعرف، وهذه يروجها نظام الحكم أو المتعاطفون معه أو الحاكم عينه ، ومن ثم يدعون ان الحاكم نفسه رجل رحيم، تجيش نفسه بالانسانية والوطنية وحب العدل، ولا يفكر الا فى مصلحة شعبه، ولكن العيب كله فى المحيطين به (٥٨) . وتاتى اسطورة الحاكم الذى لا يتنازل لتدعيم الاسطورة الاولى، وهى وان كانت تسير فى الاتجاه المضاد لها، لكنها فى النهاية تتفق معها فى تكريس الحكم الفردى، والهدف هذه المرة ليس الدفاع عن الحاكم المطلق عن طريق نسبة كل اخطائه الى الاعوان، وانما هو الدفاع عن هؤلاء الاعوان عن طريق تاكيد ان الحاكم لم يترك لهم شيئا يتنازل عنه .

فالحاكم هنا هو الذى يمسك زمام كل شئ، والتابع -حتى لوكان الرجل الثانى- لايملك الا أن ينظر الى ما يحدث فى صمت، لان رأيه غير مطلوب، واذا طلب فهو غير مسموع (٥٩). ومما يثير الدهشة عند فؤاد زكريا هو أن الاسطورتين، على الرغم من تناقضهما. كثيرا ما تطلقان على حاكم واحد. فأنصاره يروجون الاسطورة الأولى، وربما اعتنقوها عن ايمان، وخصومة ينشرون الاسطورة الثانية، ويلتمسون العذر لأنفسهم لأن الحاكم لم يكن يقبل "التنازل" عن شئ ويبرر فؤاد زكريا اطلاقه أسم " الاسطورة" على هذه التفسيرات التى تشيع فى نظم الحكم الفردى التسلطية لانها فى رأيه لا تعدو بالفعل أن تكون وهما كبيرا تسلط على العقل وشوه نظرتها الى عملية الحكم وعلاقة الحاكم بأعوانه وبالمجتمع الذى يحكمه. ويؤكد فؤاد زكريا أن ذيوع هذه الاساطير، بين جموع شعبية هائلة، انما يعكس قصور الوعى السياسى الذى هو حصيلة عقود غير قليلة من الحكم الفردى التسلطى، وهو يكشف بوضوح عن نسيان الانسان العادى (٦٠). وهكذا نرى أن فؤاد زكريا فى اهتمامه بتناول الخرافة أو الاسطورة، لم يقصر اهتمامه بها باعتبارها نقيضا للمعرفة العلمية العقلية، بل لقد أدخل فى اعتباره ابعادها السياسية والاجتماعية وفى ضوء دراسة محمد عابد الجابرى لبنية العقل

العربى مستهدفا تقديم دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة فى الثقافة العربية ، فاننا نراه يتجه منطلق منهجه البنيوى الى تحديد ثلاثة نظم للمعرفة وهى البيان والعرفان والبرهان، واذا كان البيان قد تناول مسئولية اللغة العربية فى جمود العقل العربى باعتبار انها حملت معها العالم الطبيعى والاعرابى، فاننا نجده فى تناوله للعرفان يتجه الى كشف طابعه الاسطورى فى ضوء تحليل بنيته كنظام معرفى، ومن ثم يبدو العرفان عند الجابرى وكأنه مرادف للاسطورة . ويتفق الجابرى مع دعاة الرأى بضرورة التفرقة بين العرفان والعرفانية ، وهى التفرقة التى تحددت بصورة واضحة فى مؤتمر عقد بمدنية ميسين الايطالية فى أبريل ١٩٦٦ فقد استقر الرأى خلال هذا المؤتمر على ضرورة التمييز بين العرفان بوصفة معرفة بالاسرار الالهية ، خاصة بصفوة معينة من الناس ، وبين العرفانية بوصفها المذاهب الدينية التى ظهرت فى القرن الثانى للميلاد تخصيصا . والتى تدعى انها مشيدة على نوع من المعرفة فوق المعرفة العقلية وأسمى منها ، معرفة باطنية ، ليس بأمور الدين وحسب، بل أيضا بكل ماهو سرى وخفى، كالسحر والتنجيم والكيمياء ... الخ (٦١) . ومثل هذه التفرقة بين العرفان والعرفانية لها ما يبررها عند الجابرى. ففى الظاهرة

العرفانية جانبان متمايزان: العرفان كموقف من العالم ,والعرفان كنظرية لتفسير الكون والانسان .والعرفان كموقف هو موقف نفسى وفكرى ووجدى، هو موقف عام من العالم يشمل الحياة والسلوك والمصير. والطابع العام الذى يسم هذا الموقف هو الانزواء والهروب من العالم والتشكى من وضعية الانسان فيه وبالتالى الجنوح الى تضخيم الفردية والذاتية (٦٢) . لكن ليس العرفان مجرد موقف فردى أو سلوك، بل هو أيضا أيديولوجيا، وهو يطرح مشكلة فلسفية هى مشكلة الشر فى العالم، فالعارف عندما يضع ذاته فى مقابل العالم، بما فيه بدنه، ويرجع بنفسه الى أصلها الالهى، يفصل فصلا تاما مطلقا بين الهه المتعالى المنزه عن كل علاقة بالعالم، وبين هذا العالم نفسه، ويطرح بالتالى مشكلة أصل العالم ومصدر ما فيه من شر. ويرى الجابرى أن الادبيا العرفانية القديمة تقدم جوابين لهذه المشكلة: أحدهما فلسف ، يقول بقدم المادة ، أى وجودها بنفسها منذ الأزل الى جان الالة المتعالى المنزه عن كل علاقة بها . ولحل مشكلة العال يقول بمبدأ ثالث وسط بين الاله المتعالى وبين المادة يتول صنع العالم فيكون هو الأل الصانع المسئول عن وجود العالم ومافيه من شر (٦٣) . فاذا كان هذا

هو حال الجواب الاول عن أصل الشر فان الجواب الثانى كما يرى الجابرى ينحو منحى أسطوريا، أى يعتمد الاسطورة وسيلة لشرح مصدر الشر، وذلك بالرجوع به الى خطيئة ارتكبها انسان أول وهو الانسان السماوى. ومن أهم النصوص الهرمسية التى تشرح قصة المبدأ والمعاد بواسطة السرد الاسطورى، والتى يمكن اعتبارها المصدر الهرمسى الأول فى هذا الموضوع، ذلك النص الذى صدرت به المدونه الهرمسية (٦٤). وتبدو العرفانية الهرمسية بمثابة البنية الأم للفكر العرفانى فى الاسلام بمختلف نزعاته وتلويناته، وفى هذا الصدد يقول الجابرى "اذا نحن جردنا العرفان الشيعى الاثنى عشرى والاسماعيلى من مضمونه السياسى، وجردنا العرفان الصوفى من الشكل البيانى الذى ارتداه، فاننا سنجد انفسنا هنا وهناك امام مادة معرفية تنتمى كلها الى الموروث العرفانى السابق على الاسلام، والهرمسى منه خاصة" (٦٥) ويمضى الجابرى فى تحليله فيقول "انه ما من فكرة عرفانية يدعى العرفانيون الاسلاميون أنهم حصلوا عليها عن طريق الكشف" سواء بواسطة المجاهدات والرياضيات أو بواسطة قراءة القرآن، الا ونجد لها أصلا مباشرا أو غير مباشر فى الموروث العرفانى السابق على الاسلام. وكما يصدق هذا على المعانى التى يدعى العرفانيون "واستنباطها" من

آى الذكر الحكيم يصدق أيضا على مضمون مصطلحاتهم التى تدعى كثير منهم أنهم أخذوها من القرآن والحديث (٦٦).

واذا كان الكشف العرفانى فوق العقل كما يدعى العرفانيون، فان الجابرى يقرر انه أدنى درجات الفعالية العقلية، باعتبار انه ليس شيئا خارقا للعادة أو منحة من قوة عليا بل هو فعل العادة الذهنية غير المراقبة، وهو فعل الخيال الذى تغذيه لا المعطيات الموضوعية الحسية ولا المعطيات العقلية الرياضية، بل معطيات شعور حالم غير قادر على مواجهة الواقع والتكيف معه والسيطرة عليه، ومن ثم يلجأ الى نسج عالم خيالى خاص به ينتقى عناصره من الدين والاساطير والمعارف الشائعة والتى تحمل طابعا سريا بصفة خاصة. وبما أن أرض الواقع تكذب هذا العالم، وبما أن التاريخ يرفضه، فان العرفانى يهرب به الى ارض الميثولوجيا الفلسفية، عالم الافلاك والعقول السماوية الالهة، عالم اسطورة الانسان السماوى -أو الانسان الكامل- التى تجد اصلها فى الديانات الفارسية القديمة والتى تبنتها الهرمسية وجعلت منها أحد عناصر فلسفتها الدينية الاسطورية الطابع (٦٧).

ولا يرفض الجابرى القيمة الابداعية للخيال، أو القيمة التعبيرية للاسطورة باعتبارها شكلا من اشكال التعبير او نمطا من

أنماط التصور له منطقه الخاص، بل يرفض التوظيف العرفاني للاساطير الدينية. ذلك ان العرفانيين - على حد قوله - لا يتعاملون مع الاساطير كما هى بل يوظفونها توظيفا دينيا فيجعلون منها الحقيقة التى وراء الشريعة والباطن وراء الظاهر. وبما انهم يجعلون من الزوج ظاهر/باطن حقيقة كلية فيميزون فى الطبيعة والسلوك والدين، وفى كل شىء بين ظاهر وباطن، وبما أن الباطن عندهم هو الحقيقة، وهذه الأخيرة هى فى نهاية الأمر ما ترويه الأساطير الدينية القديمة، فان الحقيقة عندهم ليست الحقيقة الدينية ولا الحقيقة الفلسفية ولا الحقيقة العلمية، بل الحقيقة عندهم هى الرؤية السحرية للعالم التى تكرسها الأسطورة. (٦٨)

وينتهى الجابرى من تحليله الى أعتبار الموقف العرفانى أسطورى وسحرى الطابع، فهو يلغى العالم ليجعل من "أنا" العارف الحقيقية الوحيدة، كما أن النظرية العرفانية بدورها بمختلف صياغتها، تكرس رؤية أسطورية سحرية للعالم، ذلك لأنه بمجرد ما ينتهى الموقف العرفانى بالعارف الى أعتبار نفسه كائنا الهيا فانه يمنح نفسه قدرة من جنس القدرة الالهية، فلايعود يعترف لابقيود المكان ولابقيود الزمان ولابقيود الطبيعة ولابناموس أوسنة من نواميس الكون وسننه. ومن ثم فان الموقف العرفانى -كما

يرى الجابرى - يلغى العقل، فاذا كان من حق العقل أن يدافع عن نفسه، لكن لا بالطريقة السحرية التى يلغى بها العرفان العقل، بل بتحليله تحليلا عقليا يكشف حقيقة آليته كمنهج وحقيقة تصوراته كرؤية (٦٩).

واذا كان هذا هو حال البرهان عند الجابرى، فاننا نجده يمضى فى تحليلاته فيقرر أن البرهان بدوره بدلا من أن يقوم بدوره فى التحليل والبرهان فى الثقافة الاسلامية، فانه كمنهج انتهى مع الغزالى الى مجرد آلية ذهنية شكلية يراد منها أن تحل محل آلية ذهنية شكلية هى الأخرى، آلية الاستدلال بالشاهد على الغائب، مما افقده وظيفته الأصلية، ومع ابن سينا تحول البرهان الى مجرد أنخراط فى اشكاليات المتكلمين من جهة وتبنى منتجات العقل المستقيل أو منتجات العرفان الهرمسى من جهة ثانية. وهكذا تحول البرهان الى مجرد اداة فى خدمة البيان والعرفان، او بعبارة أخرى تحول البرهان عند الجابرى الى مجرد اداة لتكريس سلطان النزعة الأسطورية (٧٠). واذا كان الجابرى قد بدا وكأن اهتماماته قد انصبت على تحليل نظم المعرفة فى الثقافة العربية تناولا موضوعيا بغية الكشف عن الدلالات الفلسفية التى توحى بها، واذا كان قد سلك فى تناوله على نحو ماسلكه بنيويا، فانه من ناحية أخرى قد أدخل

فى أعتباره أهمية البعد والسياق السياسى لنظم المعرفة العربية ، ففى رأيه أن الصراع فى الثقافة العربية لم يكن بين الأسطورة والعلم و الفلسفة من جهة كما كان الشأن فى الثقافة اليونانية ، ولاكان بين العلم والكنيسة كما كان عليه الأمر فى التجربة الأوربية الحديثة ، وأنما كان الصراع فى الفكر العربى بين نظاميين معرفيين يؤسس كل منها أيديولوجيا معينة : النظام البيانى والأيديولوجيا السنية من جهة ، والنظام العرفانى والأيديولوجيا الشيعية (الاسماعيلية خاصة) من جهة أخرى . وعندما دخل النظام البرهانى كطرف ثالث دخل ليقوم بوظيفة فى ذلك الصراع(حلم المأمون) وأصبح بذلك موجها بذلك الصراع محكوما به . أما العلم ، بمعنى الكلمة ، فقد بقى على هامش المنظومة الفكرية والأيديولوجية المتصارعة . وبالتالى ام تتح له الفرصة ليساهم فى تكوين العقل العربى ككل . ومن هنا خلت الحضارة العربية الأسلامية كما رأى الجابرى تلك الملاحظات والمحاكمات التى تعرض لها العلماء فى أوربا الحديثة ،وتفسير ذلك فى رأيه أن الصراع فى الثقافة العربية الاسلامية لم يكن من أجل هدم تصور للكون وبناء آخر ، كما كان فى أوربا حيث كان الطرفان المتصارعان هما العلماء من جهة والكنيسة من جهة أخرى ، وانما

كان الصراع في الثقافة العربيةايديولوجيا سياسيا بصورة مباشرة ومن ثم ففي التجربة الثقافية العربية يجب وضع السياسة مكان العلم في التجربتين اليونانية و الإوربية الحديثة (٧١)ونخلص من كل ماسبق أن الجابرى في تعاملة البنيوى مع الاسطورة لم يتجاهل أهمية السياق الاجتماعي و السياسي للنظم المعرفية ومن بينها الأسطورة من ناحية أخرى و لعل هذا ما دفعه بعد ذلك الي نقده للعقل السياسي لنظم و من بينها الاسطورة من ناحية آخرى ولعل هذا ما دفعه بعد ذلك نقده للعقل السياسي .

ومن هنا قال : « أن أى تحليل للفكر العربي الاسلامي سواء كان من منظور بنيوى أو من منظور تاريخيا ، سيظل ناقصا و ستكون نتائجه مضللة إذا لم يأخذ في حسابه دور السياسة في توجيه هذا الفكر و تحديد مساره ومنعرجاته(٢٧)

ومن كتاب "العقل السياسي العربي" تناول الجابرى الطابع الاسطورى لقضية الامامة في التراث العربي الاسلامي من خلال تقديم دراسة سيكلوجية لمكونات شعور ولا شعور محمد بن الحنفية و التي أدت الي عدم تحمسه لقضية ابيه علي بن ابي طالب ، سواء في حرب الجمل او في حرب صفين ، او قضيةاخيه الحسين نسبا وحسبا . فابن الحنفية امه من بني حنفية وليست من قريش. ولعل هذا هو ماجعله يشعر بان مكانته عند ابيه غير مكانه أخويه . ومن هنا اكتشف الجابرى بعض الخصال في سيرته دفعته الي تعويض النقص الذى يعاني منه علي مستوى النسب من جهة الام ، ومن هذه الخصال خصيلتين أثنين : الاولي الشجاعة في القتال ، اما الخصلة الثانية فهي العلم ، وهي الخصلة التي كان لها تأثيرها في اضفاء الطابع الاسطورى علي الامامة . فقد عرف ابن الحنفية

براوية الحديث وكان يضع هذه الخصلة في مقام التعويض عن النقص الذى كان يعانيه ازاء اخويه الحسن والحسين ، فالعلم هو الميدان الذى انصرف اليه ابن الحنفية ليحقق فيه ذاته ، وقد وظف المختار بن ابي العبيد هذا الجانب توظيفا واسعا لاثبات احقية ابن الحنفية بالامامة (٧٣) ويرى الجابري ان نظرية الامامة الشيعية وما داخلها من ميثولوجيات انما ترجع الي هذه الخصلة التي تميز بها ابن الحنفية عن أخويه . اذ سرعان ماتحولت رواية ابن الحنفية لا "العلم" عن ابيه الي "وراثة" العلم عنه ولكن لا العلم بمعني الحديث النبوى وحسب بل العلم بمعني سر التأويل" ويكفية عامة أسرار العلوم" ومن هنا ارتبط ابن الحنفية بأبيه عن طريق البنوة الجسد ية أو النسب الدموى ، بل ارتبط عن طريق البنوة الروحية ، وقد ركزانصاره علي هذا الجانب تركيزا خاصا في دعايتهم حتي اشتهر بذلك وصار الجميع يتحدث عنه بوصفه وارث علوم السر من أبيه او علم الغيب ،كما ذهب الشهر ستاني (٧٤)

ويري الجابرى ان حركة المختار نفسها انما قامت لتكون الوجه العملي التطبيقي لمعارضة ايديولوجية ذات طابع اسطورى ، واذا كان السبئيةهم اول من أطلق علي علي بن أبي طالب لقب الوحي ، والمقصود هذا ان النبي (ص) قد أوحي له بالامامة من بعده ، فان المختار بدوره قد وظف هذا اللقب فوصف محمد بن الحنفية بـ " ابن الوحي" كما وصف المختار فكرة المهدي واسبغها علي محمد بن الحنفية . وتشير بعض المصادر الي ان الاخير قد قبل هذا اللقب. (٧٥)

وفكرة المهدى وهي يهودية الأصل انتقلت الى الكوفه مع القبائل اليمنية ،

وهي في رأى الجابرى تعبر عن ايديولوجيا كاملة « ايديولوجيا المساكين»
الذين لا يملكون القدرة على رفع الظلم عليهم فينتظرون الخلاص من شخص
بعثه الله ليملأ الارض عدلا بعد أن ملئت جورا . ولما كانت فكرة المهدى
لاتؤدى دورها كمحرض ايديولوجي الا في حال" السقوط" والفشل ، كما
أنها وسيلة للحيلولة بين الناس واليأس ، وسيلة تربطهم بزعيم " رمزى"
لم يستطع أن يحقق للناس ماكانوا يأملونه منه ، لذا فقد قالوا بفكرة رجعة
المهدى ، فالرجعة هي رجعة المهدى ليحقق مالم يستطع تحقيقه ، فهو عندما
سقط لم يمت وانما غاب وسيرجع .(٧٦)

ومن هنا رأى الجابرى أن الشيعة كرست أهم العناصر المكونة لميثولوجية
الامامة : الوصية ، العلم السرى ، البداء ، الغيبة الرجعة ، المهدية
وأخيرا وليس آخرا التقية . وعملت الامامية وغلاتها كأبي الخطاب الاسدى
وهشام بن الحكم من جهه ، وميمون القداح وابنه عبدالله من جهة أخرى كما
عملت الامامية الاثنى عشرية من جهة والاسماعيلية من جهة اخرى على اعطاء
ميثولوجيا الامامة طابعا فلسفيا بالتوغل أكثر في الفلسفة الدينية
ويتجه الدكتور حسن حنفي اتجاها رمزيا في دراسته للاسطورة ، وهنا نجده
يسخر ويتهكم مما تتضمنه كتب التراث من رموز وعناصر اسطورية ، بل
يتناول صميم العقيدة الدينية من نفس المنطق الساخر ، كالنفخ في الصور،
والداية وياجوج وماجوج والتصوير القرآني للجنه والجحيم والجن والشياطين
...الخ.

لكن الدكتور حسن حنفي كداعية للتجديد و الثورة ـ لا يمكنه أن يقف عند هذا
الحد ، ومن ثم نجده يدرك الاسطورة ـ ون لم يشر الى ذلك صراحة ـ من خلال

نظرتها الكونية ودلالتها الاجتماعية انظر اليه يقول "مآسي عصرنا تشخيص الافكار، وعبادة الأشخاص وقد قوى ذلك فينا الصوفية بنظرياتهاعن الحقيقة المحمدية [(٧٨)]

وهو في رفضه للتقليد ودعوته للتجديد يقول « ليس التقليد هو اول الواجبات فالتقليد من مضادات العلم وليس من طرقه . ولما كان النظر طريق العلم كان اول الواجبات . بل ان النظر يأتي دائما معارضا للتقليدونقدا للموروث ومراجعة للمسلمات التقليد. اعتقاد جازم مطابق لا عن سبب طبقا للعادة أو للموروث ، وكلاهما خارج النظر [(٧٩)] وهو في نقده للدليل النقلي يقول لايوجد نص الا ويمكن تأويله من أجل ايجاد الواقع الخاص به . لايعني التأويل هنا بالضرورة اخراج النص من معى حقيقي الي معنى مجازى لقرينه بل هو وضع مضمون معاصر للنص ، لان النص قالب دون مضمون ويمضي في تحليله فيقول " وأولوية النص علي الواقع تعطي الاولوية علي التجديد. وللماضي علي الحاضر ، وللتاريخ علي العصر . يرجع التاريخ الي الوراء ، لانه مازال يعتمد علي سلطة الوحي وأمر الكلمة [(٨٠)].

ويسلك الطيب تيزيني بالمثل مسلكا رمزيا في تفسيرة للاسطورة ، وان ادمجها في سياق احتماعي مفترض . فالاسطورة عنده تمثل صيغة ومادة البناء الاساسية العامة للفكر العربي في ارهاصاته وأفاقه الاولي . هذا من جهة ، ومن جهة ثانية تتضح أهمية الاسطورة في كونها تحتل من الفكر العربي القديم متنه وشكل بنيته الداخلية وأسلوب تمظهره ، اي تجسد الحلقة الاكثر تبلورا في مسيرته وفي دائرة حقله حتي ذلك الحين([٨١]) . وفي ضوء نظرته هذه ومن خلال ايدلوجيته الماركسية ، نجده يتناول اسطورة التكوين البابلي، ويقحم عليها

تفسيراته الاجتماعية والاقتصادية ، ويفرض عليها سياقا اجتماعيا . رغم ان احداث الاسطورة نفسها تعالج قضية أساسية واحدة ، وهي قضية الموت وكيفية مواجهته .

اما محمد اركون فهو يتبني منهجا بنياويا في تناوله للتراث بل وفي تناوله للنص القرآني انظر اليه يقول في الفصل الاول من كتابه الفكر العربي" القران مجموعه محددة ومفتوحة من نصوص باللغة العربية يمكن ان نصل اليها ماثلة في النص المثبت املائيا بعد القرن ١٠/٤ وان جملة النص المثبت علي هذا المنوال نهضة بآن واحد بوظيفة اثر مكتوب وكلام تعبدى......
ثم ان هذا الشكل الموروث لايطرح بوصفه نصا يعالج علي صعيد فقه اللغة وحسب، بل أنه نص يرجعنا الي كلام ديني(٨٢).

ويمضي اركون في تدعيم موقفه فيقول " ان تعريفنا القرآن يتيح لنا دراسة مفهوم كلام الله باعتباره موضوعا لغويا ، وبذا نتساءل ماهي السبل اللغوية والادبية بالمعني الصحيح التي يستمد بها النص القرآني بنية علاقة ادراك ـ شعور مرتكز الي مفهوم اله حي مبدع متعال " (٨٣)

وفي ضوء توقع اركون مايمكن ان يسفر عنه موقفه هذا من صدمة عميقة لدى القارئ نجدة يقول " ان القارئ الذى كان يرجو ان نقدم له عرضا فكريا لمضمون القرآن سيصاب بخيبة الامل ، وان الذين يزعمون السعي لارجاع نص حر . غيرمنتظم نص يتفجر بين الاف من وحدات نصوصية ، ارجاعه الي عرض منهجي . تصورى خطي ، انما يقعون في تنافض لغوى سمج فلايمكن نقل كلام زى بنيه اسطورية الي مجرد كلام دال بدون افقار قصي لجملة معقدة من المفاهيم ، ومن الضرورى المرور بالتحليل الادبي الذى يفترض هو ذاته

دراسة علمية لدلالات كلام ديني .

ويستمر اركون في كتابه" تاريخية الفكر العربي الاسلامي " في نفس اتجاهه البنيوي ـ مؤكدا منذ البداية ـ في مواجهة المتشددين و المتزمتين ـ صحة ترجمة د. عادل العوا للجملة القائلة بان القرآن خطاب اسطوري البنية فيقول " ان التجربة صحيحة وسليمة لغويا ، الا ان مفهومات خطاب و اسطورة وبنية لم يفكر فيها بعد كما ينبغي في الفكر العربي المعاصر ، ولن تؤدى المناقشة الي ايه نتيجة صالحة اذا ما تمسك هذا الطرف المذكور باحكام فقه اللغة التقليدي والتاريخي الروائي ـ الخطي واستخدام االقرآن لمفهوم الاسطورة (٨٤).

وهنا نطرح هذا التساؤل . هل تخلص مفهوم الاسطورة عند اركون من مثل هذه التقاليد الراسخة التي اشار اليها وكانت وراء الفهم الخاطئ لها ام انه لم يستطع ان يتحرر منها كلية . فالاسطورة كما وردت في النص القرآني تفيد الاحاديث الباطلة واساطير الاولين تشير الي ماسطروه من اعاجيب حديثهم وترهاتهم التي لا صحة لها، والاسطورة كما تضمنتها المعاجم العربية دلالة على معاني التسلط و السيطرة والجبروت او بعبارة أخرى انها دلالة على العبودية والغاء فعالية العقل وقدراته النقد ية ، وبالتالي فهي مصدر الجمود و التحجر ، ومن سمي فهي لا يمكن ان تكون من اركان التجديد (٨٥) . فإذا كان اركون قد آثر النظرة الضيقة البنيوية لنص القرآني مما دفعه الي النظر اليه كخطاب اسطوري فانه من زاوية اخرى اذان الاسطورة، وكل اتجاه اسطوري في ضوء التقاليد المستمدة من فقه اللغة التقليدى و استخدام القرآن نفسة لمفهوم اسطورة او بعبارة أخرى لقد تبنى النص القرآني كخطاب اسطوري البنية من ناحية ، ثم هو تبني معنى الاسطورة كما ورد في

النص القرآني نفسة وكما ورد في فقه اللغة التقليدى من ناحية آخرى انظر الية يقول" ان الموقف المدرسي الماثل في البحث عن نماذج وينابيع وحي في ماضي ممجد هو احدى سمات الفكر العربي المميزة ... لقد اتجه منذ مرحلة التشكل ، مفكرون وكتاب نحو العصر القديم العربي ، والايراني ، والاغريقي ، لبناء مجال ثقافي جديد باللغة العربية . وبالرغم من ذلك فإ ن هذة النزعة المدرسية ذاتها تخضع لموقف اسطورى : ان النموذج الذى لا يضاهى و الذى يجب تعميقه والمضي شطره بجميع الوسائل الثقافية المستقاه من مختلف التقاليد يبقى هو القرآن وتجربة النبى (٨٦).

وفي موضع آخر يقول لا يبدأ الزمان الخطي الذى يعتنقه تاريخ الحوراث بان يفرض ذاته الا عند ظهور نوع تاريخي تمثلة الحوليات حيث يشير تاريخ الهجره ٦٢٢ ميلادية الي حد فاصل بين زمن غامض غير دقيق يتسع للالماعات الاسطورية والروايات الروحية اللازمنية ، وبين زمن ذى حوادث ينزع قياسه الي ان يصبح اكثر دقة كلما اشتد اوار المناقشات السياسية ـ الدينية وبالرغم من ذلك فإن هذا الزمن من التاريخ المشخص ،والزمن الوضعي الذى يقيس الحركة (المسافات ، زمن الصنع ، زمن البائع ، الخ) انهما كليما لا يستطيعان القضاء علي ترجيح الزمن الاسطورى (اصل الاشياء ، اصل العالم ، اصل الكائنات) الزمن الدائرى (شعائر الاعمال الجمعية ، ترقب المهدى ، استئناف الامل دوريا بالاعياد ، شعائر الابتهال وهي بالرغم من ذلك تترصع علي نحو مترض في الزمن العبادى في الاسلام الرسمي) ، المكان ـ الزمان المقدس للصلاة والصوم والحج (٨٧).

ويرى اركون ان رجحان المكان ـ الزمان الاسطورى والمقدس ، يساعد علي

تخفيف الفوارق بين أنصار العلوم العقلية وبين المتخصصين في المعرفة الدينية ، وهو مايدل عليه فحص الافق الاخلاقي للفكر المدرسي كما يتبدى في فكره الانسان الكامل بصفاته البارزة (الحكيم)والصوفيه (العارف الذى بلغ مرتبة الاتحاد بالله) والسياسية الحاكم الفليسوف ـ الامام المعصوم ، والفردية (الصديق ، الرفيق المثالي) والثقافة (الاديب ـ الانسان الشريف بمعنى عصر الانوار والعصرية (المرهف ـ الظريف). وكل صفة من هذه الصفات البارزة تمثلها جماعة من الجماعات الانسانية ولها أشكال تعبيرية موائمة ، ولكنها تفترض مصادره ضمنية واحدة هي المصادرة القائلة بوجود كائن انساني قادر علي السير في درب الكمال " ليشتبه بالله ؛ بل لكي يتوحد بهويته ، وهكذا نجد بالرغم من تنوع العبارات اسطورية واحد ة عن ارادة تندفع الي تحقيق (أنا)مثالية بالرجوع الي أشكال رمزية (النبي ـ الائمة ، الحكماء ..الخ[٨٩]. وهكذا فاذا كانت الاسطورة مرفوضة في النص القرآني ، كما أنها دلالة علي الجمود والتحجر والسيطرة في فقه اللغة التقليدى ، فانها أيضا تفيد نفس الدلالة عند أركون ، وبالتالي فانها تتجاوز دلالتها البنيوية النصية الي دلالة اخري واقعية ابستمولوجية . وأركون في نظرته البنيوية للنص القرآني ومن منطلق نزعته التجديدية، يؤثر شأنه شأن حسن حنفي وغيره ـ الواقع علي النص . ومن ثم نجده يقول " ان القرآن كما الاناجيل ليس الامجازات عاليه تتكلم عن الوضع البشرى . ان هذه المجازات لايمكن أن تكون قانونا واضحا ، وأما الوهم الكبير فهو اعتقاد ملايين الناس ـ بامكانية تحويل هذه التعابير المجازية الي قانون شغال وفعال ومبادىء محددة تطبق علي كل الحالات في كل الظروف[٩١] .

خاتمة

مشكلة الواقع الراهن ومحاولةاصلاحه أو تجديده أو الثورة عليه هي المشكلة الكبرى في فكرنا العربي المعاصر وهي أيضا مشكلة اصحاب المباحث التراثية في نظرتهم للاسطورة باعتبارها ماثلة في الواقع التراثي قبل مثولها في الواقع الحياتي . ماثلة في الدراسات الاكاديمية ودور الكتب وحفظ الوثائق قبل مثولها في الوجدان والضمير الانساني ، ماثلة في التراث المكتوب قبل مثولها في التراث الحي ماثلة ، في تاريخنا قبل مثولها في حاضرنا المعاصر .
الاسطورة ـ منذ البداية ـ لها شكل متفق عليه . قد تكون مجموعة من الاحداث كأسطورة التكوين البابلي عند الطبيب تيزيني، وقد تكون بعض المظاهر اللامعقولة المعارضة لمنطق العقل والتفكير العلمي في تراثنا العربي كما هو الحال عند زكي نجيب محمود . وقد تكون نصا من النصوص التراثية بما فيها النص القرآني نفسه عند أركون وحسن حنفي . وهكذا فان المصدر الاساسي للاسطورة هو التراث ، فهي نابعة منه قبل ان تنبع في الواقع فاذا مانجحنا في تخليص التراث منها او تحديد موقعها والتعرف عليها ، كنا بذلك قدنجحنا في تجديد الواقع عينه ، وبالتالي فان الوقوف علي طبيعة العقل العربي او اكتشافه كما تبدى في بعده الاسطورى المتمثل في التراث لكفيل بازالة الغمة وشحذ الهمه وبعث التجديد وهنا تصبح المهمة شاقة وعسيرة علي أصحاب المباحث التراثية والمشروعات النهضوية ، اذ عليهم أن يقدموا لنا مشروعات طموحة يحتوى بمقتضاها العقل الفردى ـ عقل صاحب المشروع ومؤسسة ومنظرة ، العقل العربي في شموله وكليته واقتراض وحدته ،نسقه

العام ، او بعبارة أخري يصبح علي العقل الفردى أن يرتفع الي مستوي اسطوري ليحكم قبضته علي العقل العربي الكلي عبر رحلته التاريخيه ومساره الزمني منذ بداية تشكله الي تجسد اته الآنية الي افاقه المستقبلية ، ولن يتحقق التجديد اذا لم نضع منذ البداية العقل العربي في قبضتنا ، ولن يتحقق التجديد اذا لم تعترف منذ البداية بخصائص متفردة ومتميزة وموحدة للعقل العربي.لتتجاوز النص الي الواقع المعاش ، لتتجاوز الاسطورة كنص الي الاسطورة كنمط واسلوب ورؤية ونظرة للحياه ، هنا تكتسب الاسطورة دلالات وخصائص عامة بعيدا عن مصدرها وبعيدا عن جملة النصوص التي نقرنها بها ، وبالتالي يصبح علينا أن نرى او لانراه من خلال هذه الدلالات والخصائص العامة ، ويصبح علينا أيضا أن نتوجه الي قضايانا ومشكلاتنا من خلالها ، ولاشك أننا هنا أمام محاولة أقل طموحا وتواضعا من اتجاهنا الي التراث ومحاولتنا فرض قبضتنا عليه واخضاعه لتوجهاتنا ومناهجنا وتحليلاتنا.

مصادر البحث

(١) Cassirer, Ernst ,The myth of the state, New.Haven, Yale University, 1946. P. 8.

(٢) كاردينر و أ. بريل . هؤلاء درسوا الانسان ترجمة الدكتور أمين الشريف موسسة فرانكلين للطباعة والنشر ١٩٦٤ – ص ١٢٤.

(٣) المرجع السابق ص ١٢٥.

(٤) Cassirer. op.Cit. PP. 8 - 9

(٥) ا.كاردينر أ. بريل . هولاء درسوا الانسان ص ١٣٠– ١٣١.

(٦) المرجع السابق ص ١٣٢.

(٧) المرجع السابق ص ١٣٣.

(٨) المرجع السابق ص ١٤٧.

(٩) المرجع السابق ص ٣٤٠.

(١٠) Cassirer, Ernst . OP.Cit .PP. 29-30

(١١) ibid .PP . 31 - 32

(١٢) ibid . P .33

(١٣) Cassirer . Ernst . An Easy on man . New.York Abantam Book . 20th printing 1970 . PP. 199-200.

(١٤) ibid .P. 74,

(١٥) Cassirer, Ernst, The myth of the state pp. 42-43

(١٦) ibid.P. 59

(١٧) ibid. P. 6o.

(١٨) ibid. P. 72.

(١٩) ibid, P. 88

(٢٠) Cassirer, Ernst. Language an d myth trans by susanne K. langer New-York, over publications i nc.1953 pp. 98-99.

(٢١) لوسي مير . مقدمة في الانثروبولوجيا الاجتماعية . ترجمة د. شاكر مصطفي سليم منشورات وزارة الثقافة والاعلام . العراق ١٩٨٣ ص ٢٤٨.

(٢٣) أ. كاردينر . هؤلاء درسوا الانسان . ص ١٧٨.

(٢٤) المرجع السابق ص ١٧٨-١٧٩.

(٢٥) فرانكفورت واخرون . ماقبل الفلسفة ترجمة جبرا ابراهيم جبرا . دار مكتبة الحياه - بغداد ، ص ١٨ .

(٢٦) أ. كاردينر . هؤلاء درسوا الانسان . ص ٢٥٠.

(٢٧) لوسي مير . مقدمة في الانثروبولوجيا الاجتماعية . ص ٢٨٢-٢٨٣.

(٢٨) المرجع السابق ص ٢٨٣.

(٢٩) المرجع السابق ص ٢٨٤.

(٣٠) Henedel. charles. Forword of the myth of the state. p. viii.

(٣١) Krois , John Michael, Cassirer, symbolic Forms and history. Yale university press 1987. pp,1-2.

(٣٢) Hendel. C. op.cit. pp, ix-x.

(٣٣) . ibid. p.x

(٣٤) Cassirer, E. The myth of the state. p. 3.

(٣٥) . ibid. pp. 3-4

(٣٦) Krois, J.m., op. cit. p. 27.

(٣٧) Cassirer, E. The myth of the state. p. 18.

---

(٣٨) ibid. p. 21.

(٣٩) ibid. p. 22.

(٤٠) ibid. p. 34.

(٤١) ibid. p. 294

(٤٢) ibid p. 295.

(٤٣) ibid. pp. 381-382.

(٤٤) Leach. E.R. levi-strauss, 197o.

(٤٥) د. زكي نجيب محمود المعقول واللامعقول في التراث العربي . دار الشروق ص ٤٣٨٨.

(٤٦) المرجع السابق . ص ٤٢٣.

(٤٧) المرجع السابق ص ٤٠٨.

(٤٨) المرجع السابق ص ٤٣٩.

(٤٩) المرجع السابق ص ٣٧١-٣٧٢.

(٥٠) د. زكي نجيب محمود . تجديد الفكر العربي . دار الشروق ١٩٧١. ص ٢٧.

(٥١) د. فؤاد زكريا . التفكير العلمي سلسلة عالم المعرفة الكويت الطبعة الثالثة ١٩٨٨. ص ٦٠-٦١.

(٥٢) المرجع السابق ص ٦١.

(٥٣) المرجع السابق ص ٦١-٦٢.

(٥٤) المرجع السابق ص ٧١.

(٥٥) المرجع السابق ص ٧٦-٧٧.

(٥٦) المرجع السابق ص ٧٩-٨٠.

(٥٧) د. فؤاد زكريا . خطاب الي العقل العربي . سلسلة كتاب العربي ص ٩٥-٩٦.

(٥٨) المرجع السابق ص ٩٦-٩٧.

(٥٩) المرجع السابق ص ٩٧-٩٨.

(٦٠) المرجع السابق ص ١٠٢.

(٦١) د. محمد عابد الجابري نقد العقل العربي (٢) بنية العقل العربي . مركز دراسات الوحدة العربية بيروت الطبعة الاولي ١٩٨٦ ص ٢٥٤.

(٦٢) المرجع السابق ص ٢٥٤- ٢٥٥.

(٦٣) المرجع السابق ص ٢٥٩-٢٦٠.

(٦٤) المرجع السابق ص ٢٦٠ - ٢٦١.

(٦٥) المرجع السابق ص ٢٧٣.

(٦٦) المرجع السابق ص ٢٧٣-٢٧٤.

(٦٧) المرجع السابق ص ٣٧٨.

(٦٨) المرجع السابق ص ٣٧٨-٣٧٩.

(٦٩) المرجع السابق ص ٣٧٩.

(٧٠) المرجع السابق ص ٤٧٧.

(٧١) د. محمد عابد الجبابرى . نقد العقل العربي (١) تكوين العقل العربي . مركز دراسات الوحدة العربية الطبعة الثالثة ١٩٨٨ ص ٣٤٥-٣٤٦.

(٧٢) المرجع السابق ص ٣٤٦.

(٧٣) د.. محمد عابد الجابري نقد العقل العربي (٣) العقل السياسي العربي مركز دراسات الوحدة العربية فبراير ١٩٩٠ ص ٢٧٣.

(٧٤) المرجع السابق ص ٢٧٤-٢٧٥.

(٧٥) المرجع السابق ص ٢٢٧.

(٧٦) المرجع السابق ص ٢٨١.

(٧٧) المرجع السابق ص ٢٩٧.

(٧٨) د. حسن حنفي من العقيدة الي الثورة .المجلد الاول مكتبة مدبولي ص١٣

(٧٩) نفس المرجع ص ٣٥١.

(٨٠) نفس المرجع ص ٣٩٨.

(٨١) نفس المرجع ص ٣٩٨-٣٩٩.

(٨٢) طيب تيزيني – الفكر العربى فى بواكيره وافاقه الاولي دار دمشق للطبع الطبعة الاولي ١٩٨٢،ص ١٦٣-١٦٤.

(٨٣) محمد اركون .الفكر العربى ،ترجمة د./عادل العوا . منشورات عويدات . الطبعة الثالثة ١٩٨٥ . ص٣٢

(٨٤) المرجع السابق ص٣٣

(٨٥) المرجع السابق ص٤٣

(٨٦) محمد اركون تاريخية الفكر العربى الاسلامى . منشورات مركز الانماء القومى الطبعة الاولى بيروت ١٩٨٦ . ص٩-١١

(٨٧) راجع ما تتضمنه المراجع العربية عن الد لا لات المتنوعة للفظ اسطورة .

(٨٨) محمد اركون . الفكر العربى ص٧٩.

(٨٩) نفس المرجع ص٨٩-٩٠

(٩٠) نفس المرجع ص٩٠- ٩١

(٩١) محمد اركون . تاريخية الفكر العربى الاسلامى ص٢٩٩

" محتويـــات الكتـــاب "

رقم الايداع بدار الكتب المصرية
٩٣ / ٧٣٥١
الترقيم الدولى
I.S.B.N: 977-5276-05-5

المطبعة الفنية الحديثة
طنطا ش سعد الدين

